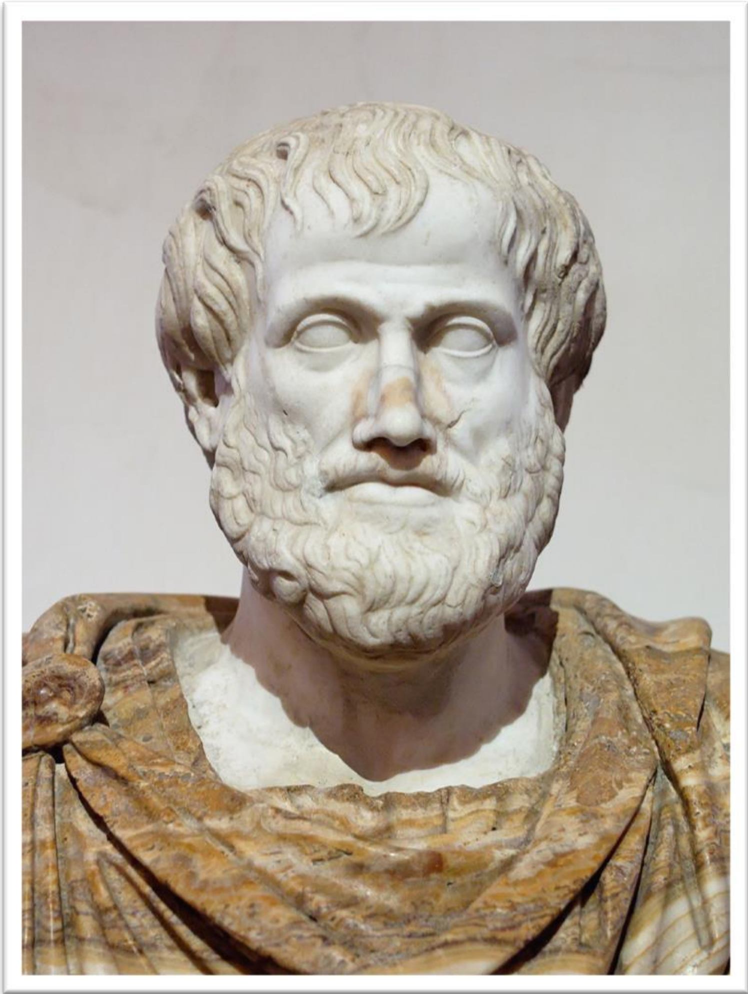
Aristóteles



subsistens

"Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros"

- Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* 1177b 25ss.



Breve reseña biográfica de Aristóteles

Aristóteles nació en el 384/383 a.C. en Estagira, en la frontera macedonia. Su padre, llamado Nicómaco, era un excelente médico que estaba al servicio del rey Amintas III de Macedonia (padre de Filipo de Macedonia). A los dieciocho años (ya huérfano), es decir en el 366/365 a. C., Aristóteles viajó a Atenas e ingresó casi enseguida en la Academia platónica. Permaneció veinte años en la Academia hasta la muerte de Platón. Fue allí donde maduró y consolidó su propia vocación filosófica de una manera definitiva intercambiando conocimientos con los científicos más famosos de la época. Tras la muerte de su maestro abandonó la Academia y, junto a ella, muchas de las ideas platónicas que había defendido durante gran parte de su vida sometiéndolas a una rigurosa revisión. Viajó a Asia Menor y, junto a Jenócrates y otros compañeros de la antigua Academia, fundaron una escuela propia.

En el 343/342 a.C. el rey Filipo de Macedonia lo llamó a su corte y le confió la educación de su hijo Alejandro (quien más tarde será conocido como "Magno" debido a sus hazañas políticas y militares). Cuando Alejandro subió al trono, Aristóteles regresó a Atenas (335/334 a.C) y fundó su propia escuela llamada *Liceo* (en honor a Apolo Liceo, cuyo templo le era contiguo). Como Aristóteles impartía sus enseñanzas

paseando por los jardines del edificio se le llamaba a su escuela el "*Perípato*" (del griego *peripatos*, paseo) y sus discípulos fueron denominados *peripatéticos*. Este es el tiempo de mayor actividad del Filósofo, donde escribió y maduró sus ideas filosóficas.

Luego de la muerte de Alejandro hubo en Atenas una reacción anti macedonia que también afectó a Aristóteles, pues no sólo era macedonio sino que fue también maestro del monarca. Ante la persecución debió huir a Calcis, a la casa de su madre, dejando a Teofrasto (su más cercano discípulo e íntimo amigo) la dirección del Liceo. Falleció en el 322 a.C. unos pocos meses después de su exilio.

Aristóteles, heredero de una tradición

La tarea de sintetizar en un apunte de clases la basta obra del mayor y más profundo filósofo de la antigüedad no es nada sencilla. Pero si algo debemos comenzar por decir es aquello que Aristóteles recibió de la enorme tradición sapiencial occidental.

Como griego su religión es la de los dioses de la polis y, al contrario de lo que muchos especialistas suelen decir, es este un factor importante a tener en cuenta. Cuando lleguemos a esbozar su cosmovisión, al final de este apunte, entenderemos con más claridad que su religiosidad constituye un elemento importante para comprender el sentido de muchos aspectos de su filosofía, fundamentalmente de su manera de entender al mundo y la divinidad.

No podemos pasar por alto tampoco los conocimientos médicos recibidos de su padre, tan importante en su oficio que fue médico del rey Amintas III. Este punto constituye también un elemento fundamental que retomaremos más adelante.

Aristóteles nació cuando las obras de los dramaturgos y filósofos más importantes ya tenían muchos años en Grecia al igual que la fama de Platón y su Academia. Sus veinte años en esta escuela le dieron vastos conocimientos, pero sobre todo le dieron una filosofía. Aristóteles fue, sin temor a equivocarme, el más grande discípulo de Platón y quien más influyó en las posteriores revisiones de la filosofía de su maestro por quien, además, tenía una enorme veneración. Sabemos que su período en la Academia dio grandes escritos destinados a la publicación y de los que tenemos apenas noticias, pues solo se conservan sus nombres por testimonios de otros filósofos. De allí su fama de elocuente escritor y orador, imagen que contrasta con la hoy habitual de científico árido y filósofo sistemático. Esto se debe a que del Estagirita solo se conservaron sus tratados científicos y muchos de los que se produjeron en el Liceo acerca de las más altas cuestiones filosóficas (31 escritos de los 200 que se le atribuyen).

Allí, en el peripato, y ya en una etapa de plena madurez intelectual, escribió las grandes obras que hoy conocemos y en las cuales se observa un enorme trabajo de síntesis de esta tradición sapiencial y que él, en plena conciencia, asume y transmuta en una filosofía sumamente original. Hoy lamentablemente sólo se tiene en cuenta este aspecto de

Aristóteles olvidando que su filosofía, como sucede de hecho con todos los grandes filósofos, no podría existir si no fuese por hacerse partícipe en el flujo de la tradición occidental.

Para concluir esta breve aclaración introductoria, no podemos pasar por alto que el Estagirita es el más influyente filósofo de la historia: no hay pensador posterior a él (salvando un período platónico de la Cristiandad temprana en la que se desconocía su obra) que no se refiera a su filosofía.

En adelante intentaremos referirnos a estos elementos recibidos, sobre todo a los saberes recibidos en la Academia, y prolongando el fenómeno ineludible de su influencia, volveremos constantemente a su filosofía cuando tratemos a los demás filósofos.

Una última aclaración programática

Con la dificultad natural de todo aquel que se embarque en la tarea de explicar la filosofía de Aristóteles, y no sin ciertos reparos, intentaremos seguir un desarrollo gradual e inductivo de los postulados filosóficos fundamentales del autor. Es decir, seguiremos un camino experiencial, que es, así lo considero, el camino que hizo de alguna manera Aristóteles en los distintos problemas tratados. Por la importancia que en este curso tiene el tratado acerca del hombre, luego de estudiar la física aristotélica pasaremos directamente al estudio de la filosofía

primera o metafísica[1], esto nos permitirá un estudio más claro de los problemas antropológicos y éticos.

Postergo de momento las razones por las que Aristóteles considera a la física la filosofía *segunda*[2], algo igualmente podrá vislumbrarse cuando veamos la filosofía primera.

Por lo tanto, en este apunte estudiaremos:

1. La filosofía segunda o física
2. La filosofía primera o metafísica
3. Psicología filosófica, que incluye la antropología aristotélica.
4. Ética, donde además esbozaremos muy sintéticamente algunos puntos de la política aristotélica.

Es imposible intentar explicar la filosofía de Aristóteles sin traicionarlo de alguna manera, cosa que, dicho sea de paso, sucede con todos los filósofos. Pues mejor conoce la obra su autor que quien la explica. Espero al menos no traicionar al autor en la comprensión y explicación de sus escritos, aun cuando de ello pueda tener menos noticia que él. Si al menos lograra eso, estaría cumplido el objetivo de este humilde apunte de clases.

---

[1] πρώτη φιλοσοφία, próte filosofía, filosofía primera.

[2] Δευτέρα φιλοσοφία, deutéra filosofía, filosofía segunda. Cfr. *Metafísica*, 1037a15. En adelante, citaremos este libro como *Meta*. y la *Física* como *Fís*.

Física

(Filosofía segunda)

Introducción

Dice Aristóteles en el comienzo de la Física que:

> Puesto que en toda investigación sobre cosas que tienen principios, causas o elementos, el saber y la ciencia resultan del conocimiento de éstos (...), es evidente que también en la ciencia de la naturaleza tenemos que intentar determinar en primer lugar cuanto se refiere a los principios.
> La vía natural consiste en ir desde lo que es más cognoscible y más claro para nosotros hacia lo que es más claro y cognoscible por naturaleza; porque lo cognoscible con respecto a nosotros no es lo mismo que lo cognoscible en sentido absoluto. Por eso tenemos que proceder de esta manera: desde lo que es menos claro por naturaleza, pero más claro para nosotros, a lo que es más claro y cognoscible por naturaleza.[3]

Este primer postulado metodológico es fundamental. En él nos está dando Aristóteles la manera en que debemos proceder cuando hacemos filosofía: debemos partir de aquellas cuestiones que son más claras para nosotros, es decir, más cercanas a la *evidencia sensible* (pero inferiores en sí mismas) para luego ascender paulatinamente hacia el conocimiento de aquellas realidades que son más inteligibles y universales (pero más oscuras para nuestro entendimiento). Es decir, los problemas planteados en la física y los principios, causas, elementos, conceptos, definiciones adquiridos en su desarrollo

[3] 184a

servirán de herramientas para tratar luego los problemas más elevados de la metafísica.

Es importante tener en cuenta que el término *física* puede ser equívoco al lector moderno, pues no es lo mismo lo que Aristóteles (y la filosofía antigua en general) entendía por física que lo que hoy se entiende por física. Aristóteles retoma el sentido que los filósofos presocráticos daban a la Φύσις, *phýsis* pero realiza un importante cambio de perspectiva. Veamos.

Los fisiólogos utilizaban el término *phýsis* para designar a todo cuanto existe en el Universo: los astros, la materia inerte, las plantas, los animales y el hombre. La physis para ellos es la *naturaleza en su conjunto* y el constante *fluir de los seres* que están en ella. Es lo que permite que se desplieguen en el universo las más variadas mutaciones, que las cosas *lleguen a ser*: en pocas palabras, para los presocráticos o fisiólogos, la physis es el Universo en *devenir* que nos rodea. Por este motivo, buscaban un principio (ἀρχή, *arjé)* único e indiferenciado del cambio y multiplicidad de *todos* los seres en su conjunto, de toda la phýsis. De allí que todos ellos (con ciertos matices) afirmaban que "Todo es Uno".

Aristóteles, por el contrario, se propone buscar la causa no del Universo como totalidad en mutación (como indagaban los presocráticos) ni del movimiento en sí mismo como realidad independiente de los seres que cambian (como se propuso la física moderna en sus inicios por el s. XVI) sino buscar la *phýsis tón ónton*[4]*,* la ***naturaleza de las cosas***, osea, la *esencia* (ousía) de

[4] *Fís*. 191a25.

cada una de ellas, que nos rodean y que están sometidas al *devenir*.

Vemos en este punto un cambio de perspectiva radical respecto a la manera de entender el mundo sensible y físico de Platón, pero también vemos un punto de continuidad con su maestro. Decimos un cambio radical porque Platón, recordemos, consideraba a este mundo, y a los seres en él, como inferior, mera imagen, imitación y participación de las Ideas, Esencias o Formas celestiales. Su inconsistencia y mutabilidad impide, para Platón, la elaboración de una ciencia (epistéme) en sentido estricto porque sólo puede haber ciencia de lo inmutable, universal e inmaterial. A partir de este mundo inferior sólo podemos obtener, como mucho, opinión (dóxa); mientras que Aristóteles revaloriza la importancia del conocimiento sensible (aísthesis) y experiencial (empeiría) del mundo material y cambiante. Pero vemos también un punto de continuidad con la cosmovisión platónica, porque para Aristóteles la ciencia sólo puede obtenerse de la consideración de la *naturaleza* o *esencia* (ousía) de las cosas, que es un principio indestructible, universal e inteligible.

Por lo tanto, Aristóteles retomó el sentido de phýsis presocrático (entendiendo que hay que hacer ciencia del mundo cambiante que nos rodea) pero, como buen discípulo de Platón, indagando por la *naturaleza* o *esencia* (ousía) de cada uno de los seres sensibles y cambiantes que están en el Universo.

Esta ciencia, que Aristóteles llama *filosofía segunda* o *física*, parte de la *observación empírica*, sensible, de los seres tal y como

se manifiestan en sus mutaciones, así como de la opinión común de los filósofos previos (éndoxa)[5]; y a partir de allí indaga por la *causa* (αιτία, aitía) de los cambios de esos seres: ¿Por qué las cosas se generan? ¿Por qué se corrompen? ¿Qué permite estos cambios? ¿Son todos los cambios iguales? ¿Qué es el cambio y el movimiento? ¿Cuáles son sus causas? Son algunas de las preguntas que el físico (entendido aristotélicamente) se hace.

El cambio accidental y el cambio sustancial

El primer fenómeno que Aristóteles apunta en su Física es el de la *generación* (γίγνεσθαι, gígnesthai) de los seres, y que le sirve para analizar los principios y elementos fundamentales de todo cambio y movimiento[6] en general:

> Cuando decimos que una cosa llega a ser (γίγνεσθαι, gígnesthai) de otra, o que algo llega a ser de algo distinto (...)

---

[5] Ambas fuentes (*aísthesis*, sensación, y *empeiría*, experiencia, por un lado y las *éndoxa*, opiniones de los filósofos) constituyen los *phainesthái*, fenómenos, a los que constantemente apela Aristóteles para indagar sobre los distintos *tópicos* (topói) relativos a la *phýsis*.

[6] Aristóteles usa por lo general el término μεταβολή, *metabolé*, para el cambio sustancial y κίνησις, *kínesis* para el cambio accidental y el movimiento. El movimiento como cambio de un lugar a otro no es más que un cambio accidental, profundizaremos este tema en el desarrollo del apunte.

> «Llegar a ser» (gígnesthai) se dice en muchos sentidos: en algunos casos no se habla simplemente de llegar a ser, sino de llegar a ser algo particular, pero sólo de las sustancias (ousía) se dice que llegan a ser en sentido absoluto. Cuando no se trata de sustancias, es evidente que tiene que haber un sujeto (ὑποκείμενον, hypokéimenon) de lo que llega a ser, pues en el llegar a ser de una cantidad o una cualidad o una relación o un donde hay siempre un sujeto de ese llegar a ser, ya que sólo la sustancia no se predica de ningún otro sujeto, mientras que todo lo demás se predica de la sustancia. Pero que también las sustancias, y todos los demás entes simples, llegan a ser de un sustrato (ὑποκείμενον, hypokéimenon), resulta evidente si se lo examina con atención. Porque siempre hay algo subyacente de lo que procede lo que llega a ser; por ejemplo, los animales y las plantas proceden de la semilla.[7]

Analicemos detenidamente este fragmento. Nos dice Aristóteles que generarse es *llegar a ser algo* y *tiene muchos sentidos* que desarrolla con el ejemplo del "músico"[8]. En primer lugar, observamos que algunas cosas se generan como aquel que no es músico y llega a serlo. Ahora bien, ¿quién aprendió música? Un ser humano concreto y singular a quien, como ejemplo, llamaremos *Pedro*. Es decir, *Pedro* adquirió (generó en sí mismo) una característica o cualidad *que no poseía* y que es el *ser músico*. Sin embargo, Pedro *podía* adquirir la cualidad "músico" y luego de adquirir determinados conocimientos relativos al arte de la música y de ponerlos en práctica podemos

---

[7] *Fís.*, I, 7, 189b30-190b4.

[8] También recurre habitualmente al ejemplo de la medicina y la salud.

decir que generó en sí mismo el ser músico. En conclusión, Pedro pasó de no-ser músico pero poder serlo, a ser músico efectivamente. En este simple ejemplo de la vida cotidiana tenemos ya esbozados los elementos y principios fundamentales de todo cambio y movimiento en general.

Pedro es una *οὐσία*, **ousía**, una **sustancia**[9], es decir, un ser concreto, individual y real. En cuanto es quien cambia, es decir, que *permanece* siendo él mismo a pesar de haber adquirido una nueva característica (ser músico), es que podemos decir que es el *sujeto o substrato* (ὑποκείμενον, hypokéimenon) del cambio[10]. El *ser músico* es un *accidente* (συμβεβηκός, symbebekós) o *forma accidental*, es decir, es una cualidad que se añade a Pedro y que lo modifica de algún modo. En efecto, si Pedro no fuese músico ¿dejaría de ser Pedro? De ninguna manera. Como vemos, los accidentes (o formas accidentales) modifican a la sustancia y sólo pueden existir en ella y por ella. Los colores, por ejemplo, no existen sin un algo que colorear, sin una sustancia. O, por ejemplo, si Pedro viaja de un lugar a otro decimos que es efectivamente Pedro quien dejó un sitio para ir a otro y que a pesar del cambio de lugar Pedro no cambió sustancialmente. De

---

[9] A partir de aquí traduciremos ousía por sustancia. Si bien no es una traducción técnicamente precisa, es metodológicamente útil. Explicaremos bien este asunto cuando tratemos la filosofía primera.

[10] Los términos *sub-yacer* y *sub-strato* nos indican precisamente que Pedro permanece *debajo* del cambio. Lo mismo sucede con el término *sub-stancia (*de *sub,* debajo y *stare*, estar) por el que habitualmente se traduce ousía. Sin embargo, *ousía* no sólo significa el ser como substrato del cambio. Profundizaremos este tema cuando veamos la filosofía primera.

allí que podamos afirmar que las sustancias son en sí y por sí mismas (καθ᾽ αὑτό, kath' autó), y que los accidentes (como el ser músico, el color o el lugar) son en y por la sustancia. Es lo que Aristóteles afirma cuando dice que *"sólo la sustancia no se predica de ningún otro sujeto, mientras que todo lo demás se predica de la sustancia"*[11].

A su vez, Pedro carecía del accidente o cualidad que luego adquirió: para llegar a ser músico es preciso en primer lugar *no serlo*. Esto es lo que se llama *privación* (stéresis). Sin embargo, fácilmente podemos observar que el estar privado de algo no es suficiente para explicar la generación. Es preciso el *poder ser músico*, es decir, tener una *disposición real* que me permita adquirir la cualidad "músico". Es necesario que Pedro esté en *potencia* (δῠ́νᾰμῐς, dýnamis) de ser músico para poder serlo efectivamente. Por último, una vez que Pedro adquirió el accidente "músico" decimos que está en *acto*: ahora Pedro es músico en *acto* (ἐνέργεια, enérgueia).

Resumamos entonces los elementos y principios de este primer tipo de cambio que podemos llamar ***accidental*** y que si bien se manifiesta claramente en la generación también puede observarse en la *corrupción* (φθορᾶς, phthorás), es decir, en la pérdida de algún accidente:

1. **Sustancias y formas accidentales**: el mundo que nos rodea está conformado por *sustancias* (ousía) que son en sí mismas (como Pedro, este árbol, este perro, esta

[11] Ver el fragmento citado más arriba.

casa, etc.) y que tienen *formas accidentales (*verde o rojo, grande o pequeño, de madera o de piedra, músico o carpintero, en Argentina o en España, etc.): es la primera gran distinción filosófica a partir del devenir. En efecto, todo cambio accidental supone una ousía como *substrato* que permanece siendo ella misma y una forma accidental que esta sustancia adquiere o pierde. Esta primera distinción junto con la de potencia y acto esboza la doctrina *hylemórfica* que veremos un poco más adelante.

2. **Privación**: es preciso no-ser *de algún modo* para afirmar que hay cambio. Para llegar a ser músico es necesario antes no serlo, porque si ya soy músico, ¿cómo puedo adquirir algo que ya tengo?[12] Por este motivo es que dice Aristóteles que los principios del cambio accidental son *contrarios*: de no-músico a músico, de blanco (no-negro) a negro o de negro (no-blanco) a blanco, de bajo (no-alto) a alto, etc.[13]
3. **Ser en potencia y ser en acto**: el cambio y el movimiento son un paso de *un cierto* no-ser al ser. Sin embargo, y este es un descubrimiento original de Aristóteles, no es un paso del no-ser *absoluto* al ser.

---

[12] En adelante lo que puede suceder es que mejore mis habilidades como músico, (lo que es otro tipo de cambio accidental que Aristóteles llama aumento o disminución) o que definitivamente pierda mis habilidades por la circunstancia que fuere (corrupción).

[13] *Fís.*, I, 6, 189a10.

Esto sería absurdo, ya que de la nada nada viene.[14] El cambio es un paso del ser *en potencia* al ser en *acto*: "*Todo se muda, pasando de la potencia al acto*", dice Aristóteles[15]. El no-ser presente en el mundo es relativo, es mera privación: en el mundo sólo hay seres en potencia y seres en acto. Es decir, aquello que está en potencia *no es* su acto, pero *puede* adquirirlo: la potencia es una *disposición real* de los seres a adquirir o perder algún tipo de forma. Pedro no era músico, pero podía adquirir esta cualidad, y una vez puestos en práctica determinados conocimientos, adquirió la cualidad de músico. Pasó de la potencia al acto: del poder ser músico a serlo efectivamente. Mi termo es verde, no es rojo, pero puede serlo si lo pinto, etc. De esta manera Aristóteles solucionó el problema del cambio y la multiplicidad de los seres postulado por todos los filósofos que le precedieron (incluso por el mismo Platón). Los conceptos de potencia y acto son netamente metafísicos, tan trascendentales que serán aplicados por Aristóteles en todos los asuntos filosóficos, principalmente en su filosofía primera.

---

[14] Para la cosmovisión griega, según la cual el universo es eterno, la noción de *creación ex nihilo* (de la nada) cristiana es impensable. Sin embargo, la noción de causa de Aristoteles permitirá a Sto. Tomás elaborar una metafísica en torno a la noción de creación.

[15] *Meta*., XII, 2, 1069b15.

Ahora bien, hay en el mundo físico otro tipo de cambio mucho más profundo que el accidental y es el cambio que podemos llamar ***sustancial***. Supongamos que tenemos una sustancia determinada, por ejemplo, una mesa. Si la pintamos o movemos de un lugar a otro la modificamos accidentalmente, pues no deja de ser una mesa a pesar de estos cambios. Pero, ¿qué sucedería si de pronto la quemamos? Observamos que luego de esta modificación ya no tenemos más mesa y que, en su lugar, sólo quedaron cenizas. Notemos que en este cambio se dan todos los principios y elementos antes mencionados (privación, potencialidad, actualidad, etc.), pero que en lugar de haber una modificación accidental sucedió una destrucción del *ser mesa*. Podemos decir que lo que se perdió aquí es la misma *ousía*, la sustancia, la misma mesa y junto con ella todos sus accidentes y que en su lugar hay otra sustancia que son las cenizas, ¿qué es entonces lo que cambió? El cambio aquí no es de una forma accidental por otra (como el color blanco por el negro, por ejemplo) sino el de una ***forma sustancial*** **(**μορφή, morphé o εἶδος, éidos) por otra (el ser mesa por el ser cenizas). Por este motivo es que llamamos a este cambio **sustancial**, porque *se cambia una forma sustancial por otra*[16]. Pero recordemos

[16] Advirtamos que no dijimos "se genera o corrompe" sino "se cambia" una forma sustancial. El asunto no es menor: para Aristóteles lo que se genera o corrompe es la sustancia compuesta toda, no la forma en sí misma. Esta, cuando se efectúa alguna acción sobre la sustancia de modo tal que la unidad del compuesto de materia y forma se vea comprometida, retorna a la potencialidad de la materia (en la corrupción de la sustancia) o emerge de ella (cuando hay

que en el fragmento citado más arriba Aristóteles dice que en todo cambio hay un substrato que permanece. Así como en el cambio accidental el substrato que permanece es la sustancia misma, en el cambio sustancial lo que permanece es un principio que Aristóteles llama ***materia prima*** (πρώτη ὕλη, próte hýle). Dice Aristóteles que la materia prima

> (...) necesariamente es indestructible e ingenerable. Porque si llegase a ser, tendría que haber primero algo subyacente de lo cual, como su constituyente, llegase a ser; pero justamente ésa es la naturaleza de la materia, pues llamo «materia» al sustrato primero en cada cosa, aquel constitutivo interno y no accidental de lo cual algo llega a ser (...)[17]

Como ejemplo de generación sustancial podemos mencionar la generación de un ser humano por otro (en el caso de las cosas naturales) o de la construcción de una estatua (en el caso de las cosas artificiales). En el primer ejemplo la materia prima es lo que Aristóteles llama la semilla (spérmata), el semen[18]. En el segundo ejemplo la materia prima es el bronce, la piedra, etc. Notemos que estos elementos que constituyen la

---

generación). El asunto no es sencillo de explicar siguiendo los escritos de Aristóteles, pero la cosa queda como está dicha.

[17] *Fís.*, I, 9, 192a25

[18] Es importante poner en contexto los rudimentarios conocimientos sobre biología que poseía Aristóteles y que, sin embargo, eran realmente muy avanzados en su época. Hoy sabemos que la materia prima en la concepción de un embrión es tanto el espermatozoide como el óvulo.

materia de la producción artificial (piedra, bronce, madera, etc.) son ya sustancias compuestas. Es decir, el bronce que debo fundir para fabricar una estatua tiene ya una forma y una materia prima, es una sustancia compuesta. Esto significa que la naturaleza siempre es anterior en tiempo y supremacía al arte: porque el arte imita a la naturaleza y fabrica a partir de cosas ya constituidas por materia y forma[19].

Para concluir nuestra explicación del cambio accidental y sustancial aclaremos que estrictamente hablando la forma no se destruye, sino que vuelve a la potencialidad de la materia al mismo tiempo que otra forma emerge de la potencialidad de la materia. Por esto es que según Aristóteles el cambio sustancial es *instantáneo*[20]. Este es un punto que Aristóteles no dejó muy en claro respecto de la forma de los vivientes que es el alma[21].

Por otro lado, en nuestro lenguaje el término "movimiento" se utiliza para designar al movimiento local, es decir, el cambio de un lugar a otro. El movimiento entendido en este sentido no es más que un cambio accidental, pues la sustancia permanece siendo ella misma a pesar de cambiar de un lugar a otro. Aristóteles generalmente reserva el término κίνησις, kínesis, para el cambio accidental[22] y el de μεταβολή, metabolé, para el cambio sustancial. A diferencia del cambio sustancial, el movimiento (o cambio de lugar) es *progresivo*, y es,

---

[19] *Fís.*, II, 1, 192b.

[20] Lo es, también, el cambio según la relación.

[21] Asunto que retomaremos cuando estudiemos la biología aristotélica.

[22] De donde tienen su origen términos como cinética, cinematográfico, kinesiología, etc.

dice Aristóteles, el primer cambio, el único que, como veremos más adelante, permanece en las sustancias eternas.

La doctrina hylemórfica

De esta manera, gracias al fenómeno fundamental del cambio tanto accidental como sustancial, queda esbozada lo que llamamos ***doctrina hylemórfica***[23] aristotélica y que podemos resumir de la siguiente manera:

1. Toda ***ousía*** (sustancia) que nos rodea[24] es un compuesto (sýnolon) de dos co-principios: ***materia prima*** (πρώτη ὕλη, próte hýle) y ***forma*** (μορφή, morphé o εἶδος, éidos). Es un ***esto*** (tóde ti) concreto e individual: esta mesa, este árbol, esta persona que llamamos Pedro, etc.
2. La ***materia prima*** es un principio indeterminado, ingenerable e indestructible, es ***pura potencia*** y sólo existe porque una forma la actualiza, la hace ser algo determinado (ser mesa, árbol, perro, hombre, etc.). Es el ***substrato*** (ὑποκείμενον, hypokéimenon) ***último*** de toda realidad sometida al cambio. Es el principio de ***individuación*** de las sustancias.
3. La ***forma*** es ***acto*** (ἐνέργεια, enérgueia o ἐντελέχεια, entelékheia), principio determinante que ***hace que las***

---

[23] De ὕλη, hýle, materia y μορφή, morfé, forma. Desde ya que Aristóteles no usa la expresión doctrina hylemórfica, sino que es un título que se hizo frecuente en la literatura filosófica.

[24] Este "que nos rodea" es importante porque, como veremos en la filosofía primera, para Aristóteles hay sustancias inmateriales.

cosas sean lo que son. Es el principio que actualiza a la materia prima dándole un modo de ser determinado. Es el corazón mismo de las sustancias, pues estas pueden existir sin materia pero no sin forma[25]. No hay que confundir "forma" con "figura" a pesar de la similitud que tienen en el uso cotidiano de nuestro lenguaje. La figura es un accidente de la sustancia: por ejemplo, puedo tener una mesa redonda o cuadrada y entre una y otra hay una diferencia de figura pero no de forma porque, en definitiva, ambas son mesas. Además, la forma es un principio ***universal*** e ***inteligible***. Recordemos las Formas o Ideas eternas de Platón: Aristóteles no hace otra cosa que traer esas formas a la realidad concreta que nos rodea. Decimos que es universal porque la forma mesa, la comparten de hecho muchas mesas. Como dijimos antes, son *muchas* mesas por su materia prima, pero no por su forma. Sin embargo, la forma de cada sustancia individual y concreta *es suya*. Es decir, no es el principio de individuación, pero es un principio individual porque se da de hecho en sustancias individuales.[26] Decimos

[25] Esto corresponde a las sustancias inmateriales (que veremos en la filosofía primera) y a las sustancias segundas o conceptos (que veremos en la epistemología aristotélica). No corresponde esto a las sustancias compuestas (sýnolon), porque, como su nombre lo indica, son tanto forma como materia prima.

[26] Aristóteles dice que en dos mesas concretas tenemos *dos formas que son idénticas*, de esta manera se comprende que podamos hablar en

que es inteligible porque no puede ser conocida por los sentidos, sino por la inteligencia[27].

4. La sustancia compuesta que acabamos de describir es, a su vez, el substrato de los ***accidentes***[28] (color, lugar, altura, peso, hábitos, etc.). Es decir, la sustancia compuesta se comporta como potencia respecto de los accidentes que son actos que la determinan. Por este motivo Aristóteles llama a la sustancia "*materia* segunda" y a los accidentes "*formas* accidentales". Pero notemos que ni la sustancia compuesta es materia ni los accidentes formas en sentido propio.

Las cuatro causas del cambio

Como la filosofía es un conocimiento por las causas, es preciso ahora explicar cuáles son las causas del cambio en los seres. Ya vimos los principios y elementos del cambio, ahora debemos responder a la pregunta por el *porqué* del cambio y del movimiento[29].

---

plural de *mesas* sin perder por ello la posibilidad de hablar de *mesas individuales*.

[27] Veremos igualmente que los sentidos son importantes en la filosofía de Aristóteles para entender cómo llegamos a conocer la forma de las sustancias.

[28] En griego συμβεβηκός, symbebekós. Los medievales tradujeron muy acertadamente este término por el de *accidere*, suceder. Los accidentes son algo que *le sucede* a la sustancia sin modificarla en lo que ella es.

[29] *Fís.*, II, 3, 194b15.

En primer lugar, dice Aristóteles que causa es "***aquel constitutivo interno de lo que algo está hecho, como por ejemplo, el bronce respecto de la estatua o la plata respeto de la copa***"[30]. Está hablando Aristóteles de la *materia prima* que ya explicamos un poco más arriba. En efecto, es un constitutivo interno, como lo es la forma. La materia prima es *pura potencia,* capaz de ser actualizada por una forma. Es principio indeterminado pero determinable.

En segundo lugar, causa "***es la forma o el modelo, esto es, la definición de la esencia y sus géneros***"[31]. Aquí es donde Aristóteles se muestra más platónico puesto que usa para forma (μορφή, morphé o εἶδος, éidos) y modelo (παράδειγμα, parádeigma) los mismos términos que usaba Platón para nombrar las Ideas celestiales. Sin embargo Aristóteles, tanto en su Física como en su Metafísica, elaboró una extensa crítica a las Ideas o Formas celestiales platónicas. Ahora las formas no están en un mundo celestial separado de este terrenal y sensible en el que vivimos nosotros. La forma es un principio *intrínseco* de las cosas sensibles que ***hace que sean lo que son***[32]. Es lo que puede ser expresado en la ***definición*** (ὁρισμός, horismós)[33] y por su

---

30 Ibid., 24.

31 Ibid., 25.

32 Aristóteles usa *tó tí esti* (literalmente: "el qué es") cuando le da este sentido a la forma. Los medievales traducirán esta expresión por *quidditas*, quididad.

33 Cuando Aristóteles refiere este sentido para la forma usa *tó ti en einái,* expresión sumamente difícil de traducir y que es estrictamente original de él. Literalmente: "esto que era ser".

universalidad e inteligibilidad es lo que permite que pueda hacerse ciencia (ἐπιστήμη, epistéme) a partir de las cosas sensibles sometidas al devenir. La forma es, sobre todo, ***acto*** (ἐνέργεια, enérgueia o ἐντελέχεια, entelékheia): es lo que da un modo de ser a la materia prima constituyendo con ella un *esto* (tóde ti) concreto y real, una sustancia compuesta (sýnolon). Como la forma es acto no depende de la materia, sino que es la materia la que depende de la forma para ser.

Hasta aquí tenemos lo que podemos llamar ***causas intrínsecas*** de la sustancia compuesta, es decir, podemos explicar, por ejemplo, porqué una estatua de bronce es tal, pero todavía podemos preguntarnos: ¿quién produce la estatua? Así dice Aristóteles que causa, en tercer lugar, es también

> (...) **el principio primero de donde proviene el cambio o el reposo**, como el que quiere algo es causa, como es también causa el padre respecto de su hijo, y en general el que hace algo respecto de lo hecho, y lo que hace cambiar algo respecto de lo cambiado.[34]

Es lo que los medievales llamarán ***causa eficiente o motriz*** y que responde a la pregunta, *¿de dónde proviene esto?* Es el escultor respecto de la estatua de bronce o el padre respecto de su hijo.

Por último, dice Aristóteles que

> (...) causa es el fin, esto es, **aquello para lo cual es algo**, por ejemplo, el pasear respecto de la salud. Pues ¿por qué

[34] Ibid., 29.

paseamos? A lo que respondemos: para estar sanos, y al decir esto creemos haber indicado la causa. Y también cualquier cosa que, siendo movida por otra cosa, llega a ser un medio respecto del fin, como el adelgazar, la purgación, los fármacos y los instrumentos quirúrgicos llegan a ser medios con respecto a la salud. Todas estas cosas son para un fin, y se diferencian entre sí en que unas son actividades y otras instrumentos.

Es lo que podemos llamar ***causa final*** o simplemente ***fin*** (τέλος télos), porque es aquello ***para lo cual algo se hace***. En cuanto tal, responde a la pregunta *¿para qué es esto?* ¿Para qué el escultor hizo la estatua? Placer, honor, dinero, para practicar u honrar la memoria de alguien importante, etc. ¿Para qué Pedro se hizo músico? ¿Para qué viajó a España?, etc. Es lo que permite articular los medios, pues los medios son siempre en vistas a un fin. Tanto la causa eficiente como la causa final son lo que podemos llamar ***causas extrínsecas*** del devenir de los seres, porque operan como desde fuera de la sustancia y no como principios que la constituyen en sí misma.

Recapitulemos lo dicho hasta aquí sobre las causas con un ejemplo. Supongamos que tenemos una estatua de San Martin. Si preguntamos, ¿cuál es la causa de esta estatua? La respuesta debe ser múltiple, porque, como vimos, causa se dice en cuatro sentidos. Diremos entonces que causa de la estatua es el *bronce,* como materia constitutiva. También diremos que es su forma, porque no es sólo bronce sino bronce moldeado en *estatua de San Martin*. Pero esto no basta, debemos indicar también a

aquel que la hizo, *el o los artesanos*. Y por último agregaremos el fin para el cual fue hecha*: honrar la memoria de San Martin.*

Jerarquía de las cuatro causas

Las cuatro causas del devenir de los seres tienen distinto grado de importancia:

> Las tres últimas [formal, eficiente y final] se reducen en muchos casos a una, pues la esencia [forma] y el fin [causa final] son una misma cosa, y aquello de lo que primeramente proviene el movimiento [causa eficiente] es específicamente lo mismo que éstas, pues el hombre engendra al hombre (...)[35]

La forma es el acto por el que cada sustancia es lo que es y no otra cosa. Es decir, es el principio fundamental y más importante de la ousía, de la sustancia. Por este motivo en el fragmento citado Aristóteles usa como sinónimos forma y esencia (ousía). Sin dudas las sustancias compuestas son tanto materia como forma pero la forma es ese acto que hace ser algo a la materia que es pura potencia. En este sentido, la materia depende de la forma, pero no la forma de la materia. A su vez, afirma Aristóteles que "*la esencia (forma) y el fin (causa final) son una misma cosa*". En efecto, la finalidad intrínseca de cada sustancia está determinada por lo que es ella misma, por su naturaleza, por su forma. Los ejemplos que da Aristóteles son

[35] *Fís.*, II, 7, 198a24. Las aclaraciones terminológicas entre corchetes son mías.

múltiples: lo pesado, como el agua y la tierra, tiende hacia abajo, lo ligero, como el fuego y el aire, tiende hacia arriba, las plantas hacen raíces hacia la tierra pero extienden sus hojas hacia el sol, los ojos se ordenan a ver, los oídos a oír, los animales tienden a lo que conocen por los sentidos y les dictamina su instinto, el niño tiende en su desarrollo a ser adulto, "*todo hombre por naturaleza desea saber*"[36] y vivir en sociedad, en pocas palabras, "*la naturaleza no hace nada en vano*"[37]. En cuanto cada sustancia realiza su forma, es decir, *hace aquello que es*, es que alcanza su fin, su bien, su perfección[38]. En el orden de lo artificial sucede lo mismo. El carpintero antes de poner manos en la obra piensa en la forma mesa (por ejemplo), como un modelo mental a plasmar finalmente en la materia: forma y finalidad coinciden plenamente. Y una vez realizada la mesa, como sustancia compuesta real y concreta, alcanza su perfección en el uso que dictamina su forma. Cuando el deterioro o la rotura accidental impida su uso como mesa, sus partes serán recicladas y usadas para fabricar otra cosa, con una forma y fin distintos, pero ya no como mesa: perdió su forma, su ser mesa y también su finalidad.

Por último, dice Aristóteles que la causa eficiente "*es específicamente lo mismo que estas (que la causa formal y la final), pues el hombre engendra al hombre*". Solamente puede haber

---

[36] *Meta*., I, 1.

[37] *Política*, I, 8, 1256b15.

[38] Recordemos la insistencia de Platón por el *conócete a ti mismo* del templo de Delfos. Sólo así el hombre puede aspirar a alcanzar su bien y perfección o, dicho de otro modo, su felicidad.

cambio y movimiento (es decir, paso de la potencia al acto) cuando otra cosa que es acto impulsa ese cambio. La mesa de mi escritorio seguirá por siempre en su lugar hasta que otro en acto (ya sea yo mismo al moverlo u otro agente cualquiera) lo mueva. El acto siempre antecede en tiempo y en importancia a la potencia. Ahora bien, ¿por qué dice Aristóteles que la causa eficiente puede reducirse a la formal y final? Porque la forma de lo causado está en la forma de su causa eficiente: la forma del embrión está en su progenitor (esto es lo que significa la frase: "*el hombre engendra al hombre*"), la forma de esta mesa concreta surgió antes como modelo en la inteligencia del carpintero, etc. Además, la causa eficiente, como dijimos antes, sólo llega a su plenitud en la realización de la finalidad de lo producido, finalidad que está determinada, a su vez, por lo que esa cosa es, osea, por su forma[39]. Como vemos, para Aristóteles la forma y la finalidad son las causas supremas de lo real, luego sigue la causa eficiente como motor del cambio y del movimiento, y por último el principio material constitutivo de los seres.

El Primer motor inmóvil y el cosmos físico

Según el Estagirita hay tres tipos de indagación filosófica a partir de la phýsis: *"una sobre lo inmóvil, otra sobre lo que es*

---

[39] Volvamos al ejemplo del carpintero y la mesa y se entenderá con más claridad el asunto. De todos modos para Aristóteles siempre es más importante el orden de la naturaleza que el artificial, pues el arte imita a la naturaleza.

movido pero que es indestructible, y otra sobre las cosas destructibles"[40]. Aquello que estudia lo que carece de movimiento es la filosofía primera o metafísica, lo que estudia aquello que tiene movimiento pero es indestructible (las esferas celestes divinas) es la astronomía, y por último la ciencia que estudia a las cosas que se generan y se corrompen es la física[41]. Sin embargo, dijimos antes que es tarea del físico conocer las causas de las sustancias compuestas presentes en el mundo, causas que ya analizamos y que son cuatro (material, formal, eficiente y final). Ahora bien, si el objetivo del físico es conocer las causas del cambio y del movimiento de las sustancias compuestas, ¿quedará completo su estudio con el análisis de estas cuatro causas, es decir, si no intenta al menos llegar a postular la existencia y características de las causas más profundas y últimas del movimiento en el cosmos?[42] Es por este motivo que, a pesar de que Aristóteles afirma que el estudio de la naturaleza de lo que es eterno (tanto inmóvil como móvil) corresponde a la filosofía primera y a la astronomía, el físico llega a su existencia y a algunas de sus características a partir del análisis del cambio y el movimiento de las sustancias compuestas que nos rodean. Veamos.

---

[40] *Fís.*, III, 7, 198a25.

[41] Este pasaje que citamos aquí está en su Física. En la Metafísica, Aristóteles añadirá la Matemática que considera los números: sustancias inmutables cuantificadas pero separadas de la materia. Cfr. *Meta.*, VI, 1, 1026a6.

[42] Recordemos que para Aristóteles la filosofía segunda o física prepara el terreno para la filosofía primera o metafísica.

Aristóteles entiende el universo (como buen discípulo de Platón) como dividido en dos grandes órdenes: ***el mundo celeste supralunar*** y ***el mundo terrestre sublunar***.

El *mundo terrestre sublunar* es este mundo en el que vivimos nosotros, en donde hay sustancias compuestas que se generan y se corrompen y que se mueven localmente. Aquí los elementos materiales que constituyen a todas las sustancias compuestas son cuatro: tierra, agua, fuego y aire. Su movimiento local es rectilíneo: lo ligero (fuego y aire) tiende hacia arriba y lo pesado (tierra y agua) hacia abajo. Por lo tanto, en este mundo hay movimiento local rectilíneo y también cambios sustanciales y accidentales.

En el *mundo celeste supralunar* están los astros o esferas celestes (el sol, los planetas, cometas, lunas, estrellas fijas, etc.), que no se generan ni se corrompen. Los astros son también sustancias compuestas, sin embargo *su forma es más acto* que la forma de las sustancias del mundo sublunar y su materia es un elemento más sutil y noble llamado *éter*, llamado así porque se mueve *circularmente*. El movimiento circular es perfecto y eterno, pues no tiene ni principio ni fin[43]. De allí que las esferas celestes sean ellas mismas eternas. Todas las civilizaciones han observado siempre el cielo y siempre han visto de la misma manera a los astros, por esta experiencia elemental concluye Aristóteles que las esferas celestes son indestructibles.

[43] Éter viene, según Aristóteles, de *aei Thein*. Ver *Acerca del cielo*, I,3, 270b22s.

Ambos mundos están sometidos al movimiento (el celeste exclusivamente al movimiento local circular y el sublunar a la generación y la corrupción además del movimiento local rectilíneo) y como tal *conforman el universo físico*: aquí el discípulo se aparta una vez más de su maestro. Para Platón el Mundo hiperuranio está más allá de este mundo terrenal sometido al devenir. En cambio, para Aristóteles el mundo supralunar o celeste es parte del universo físico.

Ahora bien, *"todo lo que está en movimiento tiene que ser movido por algo"*[44], todo lo que se está moviendo supone un motor, este, a su vez, si es que se mueve supone otro motor, y este a su vez, otro, etc. Pero *no se puede seguir hasta el infinito* en una serie de seres móviles y motores, porque en ese caso no se explicaría el movimiento presente en este mundo. Por lo tanto, es preciso concluir que la causa del movimiento y los cambios tanto del cielo como del mundo sublunar es un *Primer motor inmóvil*, es decir, no movido por otro motor anterior.

Aristóteles realiza el mismo razonamiento con las categorías de acto y potencia: moverse es pasar de la potencia al acto, pero nada pasa de la potencia al acto sino por otro que está en acto (que es lo que llamamos causa). Pero no podemos proceder hasta el infinito en una serie de seres que pasan de la potencia al acto. Aquí la conclusión nos lleva a un Primer Acto carente de potencialidad, sin embargo Aristóteles se detiene en este momento del razonamiento. Esto se debe quizás a que,

---

[44] *Fís.*, VII, 1, 241b. A continuación se expone la prueba que aquí sintetizamos. Cfr. VIII, 256a.

como dijimos más arriba, la naturaleza del hipotético Primer Acto es objeto de la metafísica y no de la física. Parecería que Aristóteles se conforma en sus tratados físicos y astronómicos con alcanzar la existencia de las causas primeras del movimiento y del cambio en el universo, absteniéndose de indagar sobre su naturaleza. En cambio se reduce a indicar unas pocas características del Primer motor inmóvil obtenidas del análisis del movimiento. Así, Aristóteles dice que

> (...) los principios que mueven físicamente son dos. Y uno no es físico, pues no tiene en sí el principio del movimiento; tal es lo que mueve sin ser movido, como en el caso de lo que es totalmente inmóvil y lo primero de todas las cosas (...)[45]

Como vemos en este fragmento, aquel principio no físico[46], que "*mueve sin ser movido*" y que es "*totalmente inmóvil y lo primero de todas las cosas*" es el Primer motor inmóvil. El otro principio (mencionado en el pasaje arriba citado) que mueve físicamente es la misma esencia (forma o naturaleza) de las cosas que las inclinan a moverse y obrar de una determinada manera (el fuego hacia arriba, la tierra hacia abajo, etc.).

Aristóteles sugiere que este Primer motor *inmóvil mueve mecánicamente a la primera esfera celeste por contacto directo*, esta, con movimiento circular, mueve a su vez a la siguiente esfera celeste, y así sucesivamente hasta que la última esfera del orden

---

[45] *Fís.*, III, 7, 198a35; 198b.

[46] Aquí "no físico" no significa inmaterial, sino inmóvil.

supralunar transmite movimiento a las sustancias terrestres que se mueven y cambian ya no sólo localmente sino generándose y destruyéndose. Todo este gran cosmos (que es esférico) está compuesto por 55 astros celestes que, como afirma en sus libros *Acerca del cielo* y *Metereológicos*, son divinos (theoí) e inteligentes (nous), están distribuidos en el cielo jerárquicamente y *circundan la esfera terrestre que permanece fija en el centro del universo*. Aquellas que están más cerca de la Tierra son menos perfectas, mientras que aquellas que se aproximan al Primer motor inmóvil son más perfectas[47]. El Estagirita propone, por lo tanto, un sistema que podemos llamar *geocéntrico*, cuya aceptación perdurará hasta el s. XVI con la aparición del modelo heliocéntrico de Copérnico y Galileo.

Además, para Aristóteles, tanto el tiempo como el movimiento son eternos[48]. No desarrollaremos aquí las razones por las que concluye esto, pues es un asunto muy extenso para ser tratado en un simple apunte de clases. Digamos simplemente que para Aristóteles el tiempo es una determinación del movimiento: sin movimiento no podría haber tiempo, y como el movimiento es eterno también debe serlo el tiempo. Sólo es posible postular la eternidad del tiempo y del movimiento si hay un *principio primero* que sea también eterno, pues no tiene sentido afirmar la eternidad del movimiento si el Primer motor inmóvil no es también eterno.

---

[47] Ver *Acerca del cielo*, II, 12, 292a20.

[48] Ver *Fís*., VIII, 1.

De todo lo dicho concluye Aristóteles que el Primer motor inmóvil es *indivisible* (no tiene partes), *sin magnitud* (ni finito ni infinito), *eterno* en el tiempo como también *eternamente mueve* por contacto directo al primer astro celeste e indirectamente a todas las demás sustancias que son inferiores a la primera esfera celeste.

El Primer motor inmóvil presentado en la Física *no está fuera del universo físico* sino que es parte de él. Tampoco le atribuye Aristóteles el nombre de Dios (theós). Estos puntos, que generan innumerables problemas y aporías en el sistema cósmico presentado en la Física y los tratados astronómicos aristotélicos, serán retomados en la Metafísica por Aristóteles, en donde, como veremos más adelante, se afirmará con claridad la importancia y supremacía del Primer motor inmóvil y se indagará por su naturaleza.

Metafísica

(Filosofía primera)

Introducción

Como observamos en el apartado anterior, los principios y elementos del universo físico conforman una estructura conceptual que trascienden los meros fenómenos que observamos a nuestro alrededor y que nos permiten entenderlos y explicarlos. Estos conceptos, obtenidos algunos por inducción de la experiencia o por deducción, son los que conforman el estudio de la Metafísica aristotélica.

Aristóteles no utiliza el término "metafísica"[49] para referirse a esta ciencia, sino el de *filosofía primera*[50] y *teología*[51].

El Estagirita dice que es filosofía *primera* porque es la ciencia suprema, la más universal y que indaga por las causas primeras o últimas de todos los seres. La física (o filosofía segunda) y la matemática son ciencias particulares[52], porque tienen por objeto una parte de la realidad: la física estudia los seres en cuanto que se mueven y la matemática tiene por objeto los números y sus relaciones. Sólo la metafísica estudia a los

---

49 El término metafísica (*tá metá tá physicá*) se impuso en Occidente luego de la recopilación de las obras de Aristóteles hecha por Andrónico de Rhodas en el s. I d. C. Literalmente significa "lo que está más allá de lo físico".

50 *Meta*., XI, 4, 1061b19.

51 *Meta*., XI, 7, 1064b, 1-2.

52 Esto es, al menos, lo que afirma Aristóteles. Hoy en día, con el surgimiento de la ciencia experimental es más acertado reservar el término "*particular*" para estas disciplinas aún cuando lo que afirma Aristóteles no es erróneo atendiendo a los grados del saber tal y como vimos en el apunte *¿Qué es la filosofía?*

seres en tanto que *son* (τὸ ὂν ᾗ ὄν, tó ón hé ón). Así lo dice Aristóteles:

> Hay una ciencia que estudia ***lo que es, en tanto que algo que es***, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen. Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares. Ninguna de las otras (ciencias), en efecto, se ocupa universalmente de lo que es, en tanto que algo que es, sino que tras seccionar de ello una parte, estudia los accidentes de ésta: así, por ejemplo, las ciencias matemáticas.
> Y puesto que buscamos los principios y las causas supremas, es evidente que éstas han de serlo necesariamente de alguna naturaleza por sí misma (...) De ahí que también nosotros hayamos de alcanzar las ***causas primeras de lo que es***, en tanto que algo que es[53].

Además le llama *teología*, porque el estudio de las causas primeras o últimas concluye en un principio primero y supremo, inmóvil y separado y a quien le corresponde el carácter de divinidad[54]. El filósofo que hace metafísica estudia el ser en cuanto ser que, como veremos más adelante, para Aristóteles es lo mismo que decir que estudia la *sustancia*. Todo su esfuerzo intelectual concluye en el conocimiento de una sustancia separada y suprema, causa primera o última del universo que el Estagirita no duda en llamar *Dios*.

---

53 *Meta*., IV, 1, 1003a20.

54 El griego *hó theós* significa "el Dios" o "lo divino". De allí el término *teo-logía*.

Por lo tanto, esta ciencia es la más excelsa y divina porque trata de lo más excelso y divino. La más teorética y liberal, porque es la ciencia más alejada del interés práctico o utilitario. Y quien así la ejercita se hace también él de alguna manera excelso, divino y máximamente libre:

> (...) Por ello cabría considerar con razón que el poseerla no es algo propio del hombre, ya que la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos, de modo que —según dice Simónides— "*sólo un dios tendría tal privilegio*", si bien sería indigno de un hombre no buscar la ciencia que por sí mismo le corresponde (...) Es, en efecto, la más divina y la más digna de estima y lo es, ella sola, doblemente. En efecto, la divina entre las ciencias es o bien aquella que poseyera la divinidad en grado sumo, o bien aquella que versara sobre lo divino. Pues bien solamente en ella concurren ambas características: todos en efecto, opinan que Dios es causa y principio, y tal ciencia la posee Dios, o sólo él, o él en grado sumo. Y, ciertamente, todas las demás (ciencias) serán más necesarias que ella, pero ninguna es mejor.[55]

En este apartado, por lo tanto, esbozaremos las líneas fundamentales de la metafísica aristotélica y su recorrido conceptual de manera sintética y esquemática.

Las cuatro causas

---

[55] *Meta.*, I, 2, 982b27-983a12.

Si la Metafísica es la ciencia que investiga las causas más profundas de los seres lo primero que debemos apuntar es la enumeración y explicación de las causas. Este asunto lo trata también Aristóteles en su Física y lo retoma en la Metafísica[56].

Las causas, entrevistas confusamente por los filósofos previos, son cuatro:

1. **Causa formal**: Aristóteles la enuncia como el *qué es* o simplemente *esencia*[57], es decir, aquello que se expresa en la definición. Es la *forma* de las cosas que hace que sean lo que son, que estructura o *actualiza* la indeterminación de la materia prima haciéndola ser algo determinado.
2. **Causa material**: es la *materia prima*, sujeto o substrato último de todas las sustancias compuestas. Es *aquello de lo cual algo está hecho*. En sí misma es indeterminada, pura potencia, y sólo es algo determinado por la forma que la actualiza. La forma y la materia constituyen las sustancias compuestas intrínsecamente, pero no bastan por sí mismas para explicar el dinamismo de los seres físicos que continuamente se generan y se corrompen.
3. **Causa eficiente o motriz**: es *aquello de donde proviene el inicio del movimiento* (hóthen hé arché tés kineseós). Es el padre respecto del hijo, el carpintero respecto de la mesa, lo que mueve respecto de lo movido.

[56] *Meta*., I, 3, 983a24ss.

[57] Aquí usa *tén ousían kái tó ti én einai*, es decir, la esencia y el qué es algo, aquello expresable en la definición.

4. **Causa final**: es *aquello para lo cual* (hóu héneka) algo se hace. El fin (télos) de la cosa dictaminada por su forma: lo ligero asciende, lo pesado cae, los ojos se ordenan a ver, el oído a oír, la mesa está hecha para apoyar cosas, el hombre busca ser feliz, etc.

Aristóteles en la física enfatiza la jerarquía de las causas, en la Metafísica puntualiza la imposibilidad de que las causas sean infinitas, es decir, de que exista un proceso al infinito en una sucesión de causas. Así, respecto de la causa final y formal afirma:

> (...) tampoco es posible un proceso infinito en el caso de aquello para lo cual [causa final]: el pasear es para estar sano, esto para ser feliz, la felicidad para otra cosa. Y lo mismo ocurre en el caso de la esencia [causa formal] (...) Y es que cuando hay términos intermedios de los que hay un último y un primero, necesariamente el primero es la causa de los que vienen detrás de él (...) Por tanto, si no hay ninguno primero, no habrá en el total cosa alguna en absoluto.[58]

En este fragmento Aristóteles nos está diciendo que en este mundo, penetrado de causalidad por doquier, observamos una inmensa cantidad de causas intermedias, que sólo tienen sentido y poder causal en la medida en que hay un Primer motor inmóvil (en el caso de la causa eficiente) o un Fin último supremo (respecto de la causa final). No sería posible explicar

---

[58] *Meta.*, II, 2, 994ass.

la generación y la corrupción que observamos en este mundo si no es por el influjo causal de aquel Primero o Último que menciona Aristóteles.

Es importante dejar establecido esto, puesto que nos permite entender la importancia fundamental que ocupa Dios en la cosmovisión aristotélica y que desarrollaremos más adelante.

El descubrimiento del *ente*

Dijimos en la introducción que la metafísica es la ciencia que busca las causas supremas (primeras o últimas) de *lo que es en tanto que es*. Ya enumeramos las causas y las explicamos brevemente. Ahora bien, ¿qué significa *ser* para Aristóteles? Dice el Estagirita que

> La expresión "***lo que es***" (tó dé ón) se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia sino que, al igual que "sano" se dice en todos los casos en relación con la salud – de lo uno porque la conserva, de lo otro porque la produce, de lo otro porque es signo de salud, de lo otro porque ésta se da en ello (...) así también *'algo que es'* se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio: de unas cosas (se dice que son) por ser sustancias (ousía), de otras por ser afecciones de la sustancia (ousía), de otras por ser un proceso hacia la sustancia (ousía), o bien corrupciones o privaciones o cualidades o agentes productivos o agentes generadores ya de la sustancia (ousía) ya de aquellas cosas

> que se dicen en relación con la sustancia (ousía), o bien por ser negaciones ya de alguna de estas cosas ya de la sustancia (ousía).[59]

Veamos detenidamente este fragmento. Comencemos haciendo una aclaración terminológica que si bien Aristóteles no hace explícitamente nos ayudará a comprender lo que él entiende por *ser*. Aristóteles se pregunta por la expresión *tó dé ón*, "algo que es" o "lo que es". Notemos que no usa el infinitivo **εἶναι**, éinai, ser; no se pregunta "¿qué es el ser?", sino que se pregunta por el participio **ὂν**, ón, y que podemos traducir como ***ente*** o *lo que tiene ser, lo que está siendo* o simplemente *lo que es*. El término ser es un verbo, y los verbos los utilizamos para expresar acciones o actos. Un verbo es, por ejemplo, cantar, presidir, *ser*. El participio, por otro lado, indica a aquel que participa o toma parte en la acción. Participio es, por ejemplo, el término cantante (es decir, quien toma parte en la acción de cantar), presidente (quien preside), o ente (o aquel que toma parte en el acto de ser, aquel que es). Esta primera aproximación nos arroja el postulado fundamental de la metafísica aristotélica: lo que importa en primer lugar es atender a las cosas que son, que nos rodean, que son concretas e individuales; no al ser como concepto generalísimo o abstracto.

Luego dice Aristóteles que *lo que es "se dice en muchos sentidos*". También en la física había seguido este procedimiento de indagar por el sentido de la palabra generación y causa. Si bien *lo que es* se dice en muchos sentidos diferentes, todos estos

---

[59] *Meta.*, IV, 2, 1003a33ss.

sentidos guardan relación con una sola cosa: la ***sustancia*** (*οὐσία*, ousía). Lo mismo sucede con el término “sano”: tiene muchos sentidos (por sano podemos referirnos a lo que conserva la salud como el comer “sano” o el hacer deporte, lo que la produce, como sano pueden ser también los medicamentos o el arte médica, etc.); pero todos estos sentidos se refieren a una misma cosa que es la “salud”. Tanto *lo que es* como salud son términos ***análogos***.

La ***analogía*** es una vía media entre la homonimia o equivocidad y la univocidad. Las palabras ***homónimas*** o ***equívocas*** son aquellas que comparten el mismo término pero que tienen sentidos distintos: por ejemplo el término “banco” puede referir al asiento que está en la plaza, a la institución financiera, al bajo de un río o un mar, al conjunto de peces, al establecimiento médico donde se conservan órganos, etc. Las palabras ***unívocas***, por otro lado, son aquellas cuyo término y significado es idéntico o muy parecido, por ejemplo: comer-alimentarse, moverse, trasladarse, etc. Las palabras ***análogas***, por último, son idénticas y guardan un mismo significado pero son aplicables a una multiplicidad de objetos. Así, por ejemplo, la palabra ciencia: se dice de ciencia de la matemática, la física, la biología, la astronomía y muchísimas ciencias más, sin embargo son todas distintas aunque compartan el ser todas ciencias.

Por lo tanto, *lo que es* se dice en muchos sentidos pero todos ellos referidos a un único principio que es, como dijimos, la sustancia (ousía). Por esto podemos afirmar que la metafísica

de Aristóteles es una *ontología* (indaga por el ón hé ón, ente en cuanto ente, es la ciencia del ente), y esta ontología es una *ousiología*, porque el centro unificador de todos los distintos sentidos del *lo que es* (del ente) es la *sustancia* (ousía). En adelante, por lo tanto, debemos preguntarnos por la sustancia y todo lo que se refiera a ella.

Los sentidos del *ente*

Ahora bien, ¿cuáles y cuántos son los sentidos fundamentales del ente o, dicho de otra manera, de "*lo que es*"?[60] Dice Aristóteles que:

1. En primer lugar decimos que las cosas son ***accidentalmente*** (ón katá symbebekós). Por ejemplo, cuando decimos "el hombre es músico": ser músico no expresa la esencia del hombre, su "lo que es" en sí mismo, sino un mero suceso, algo que puede suceder que sea el hombre. Respecto de Pedro (una sustancia concreta e individual) ser músico es un accidente. Los accidentes no son por sí mismos, sino que son por la sustancia a la que afectan.
2. O podemos decir que algo es ***por sí mismo*** (ón kath'autó). Aquí menciona Aristóteles lo que él llama ***categorías***: los géneros supremos del ente. La primera categoría es la ***sustancia*** (ousía), que es aquello que en sentido más propio es por sí mismo y en sí mismo. El

[60] *Meta.*, V, 7.

mundo que nos rodea es un mundo de sustancias y de las características que las determinan. Luego de la ousía, Aristóteles menciona las demás categorías: ***cualidad, cantidad, relación, acción, pasión, lugar y tiempo***. Si bien estas determinaciones son inferiores a la sustancia, no son meros accidentes porque son fundamento en segundo orden (después de la sustancia) de los accidentes.

3. También podemos decir que algo es ***verdadero*** o que no es verdadero, es decir, que es falso. Es el ser en sentido lógico: decimos que verdadero es el juicio que hace el hombre y que corresponde con aquello de lo que juzga. Si digo, por ejemplo, que el hombre es mortal entonces digo una verdad porque efectivamente es así. El verbo cópula ("es") funciona como nexo entre el sujeto y el predicado y expresa esta correspondencia en la que consiste la verdad. El juicio falso es aquel en el que no hay correspondencia entre lo que se afirma o niega y la realidad. Si digo entonces que un triángulo tiene cuatro lados entonces estoy expresando un juicio falso.
4. En último lugar, podemos decir del ente que es en ***potencia*** (δῠ́νᾰμῐς, dýnamis) o en ***acto*** (ἐνέργεια, enérgueia o ἐντελέχεια, entelékheia). Por ejemplo, decimos que alguien es vidente porque está en potencia de ver, aunque tenga sus ojos cerrados, es decir, no está viendo en acto. Pero decimos que está viendo en acto cuando abre sus ojos: pasa de la potencia de ver a ver en

acto. Las aplicaciones de estos conceptos son infinitas y gracias a ellos Aristóteles pudo alcanzar una adecuada comprensión del movimiento y la multiplicidad presentes en el mundo; recordemos su definición del cambio y el movimiento: "*Todo se muda, pasando de la potencia al acto*"[61]. Además, según Aristóteles el ser en potencia o en acto es algo que puede aplicarse a todos los otros sentidos del ente: puede darse el tener un accidente en potencia o el tenerlo en acto, además recordemos que los accidentes se comportan como actos respecto de la sustancia compuesta la cual se comporta como potencia respecto de aquellos[62]; la sustancia está compuesta de dos co-principios (materia y forma) que se comportan como potencia y acto uno respecto del otro, y lo mismo cabe decir de las otras categorías y del ser en sentido lógico.

Las categorías

En el apartado anterior vimos los cuatro sentidos de *lo que es*, osea, del *ente* (tó ón). Uno de esos sentidos es el del **ente *en sí*** y en donde Aristóteles menciona las ***categorías*** que son[63]:

---

[61] XII, 2, 1069b15.

[62] Recordemos el ejemplo de Pedro: este como sustancia compuesta está en potencia respecto del accidente "ser músico" que como determinación particular se comporta como acto. Una vez adquirido este accidente, decimos que Pedro es músico en acto.

[63] *Meta*., VI, 7, 1017a25. Cfr. *Categorías*, 4, 1b25.

1. **Sustancia** (ousía): Pedro, esta mesa, esta planta, este perro, etc.
2. **Cantidad**: p. ej. de 3 metros, 35 kilos, 3 lados iguales, etc.
3. **Cualidad**: p. ej. músico, no-músico, blanco, bueno, malo, etc.
4. **Relación**: p. ej. padre, hijo, tío, sobrino, gobernante, ciudadano, etc.
5. **Acción**: p. ej. defender, administrar, pasear, etc.
6. **Pasión**: p. ej. ser defendido, ser administrado, etc.
7. **Lugar**: p. ej. en Atenas, en Esparta, en su casa, etc.
8. **Tiempo**: p. ej. en tres días, durante el verano, por la tarde, etc.
9. **Situación**: p. ej. de pie, sentado.
10. **Hábito** o **tener**: p. ej. con túnica, corona, armado o desarmado, etc.

La primera categoría es la sustancia (ousía), es aquella de la cual decimos que ***es en sí y por sí*** en sentido propio. Todos los otros sentidos del ente dependen de la sustancia, pero ella no depende de ellos. Las otras nueve categorías son determinaciones o modificaciones de la sustancia. Las categorías son los significados *originales* y *fundamentales* del ser o, como dice Aristóteles, los *géneros supremos del ser*. No son simplemente accidentes: son los géneros supremos en los cuales están comprendidos todos los accidentes[64]. En este sentido

[64] Para algunos comentaristas las restantes nueve categorías no son más que accidentes. Nosotros, siguiendo a Reale, afirmamos que es

podemos decir que las categorías (salvo la sustancia) son fundamento en segundo orden de los accidentes. Esto vale sobre todo para la cantidad y la cualidad que son determinaciones intrínsecas de la sustancia, las demás categorías son determinaciones extrínsecas.

Como podemos observar, todos los significados del ser (incluidas las nueve categorías subsiguientes a la sustancia) dependen del ser de las categorías y estas dependen de la supremacía ontológica de la primera categoría que es la ***sustancia***. Por esto afirma Aristóteles:

> Y en verdad desde tiempos antiguos así como ahora y siempre constituye el eterno objeto de investigación y el eterno problema: "*qué es el ser*", equivale a esto: "*qué es la sustancia*" (...); por esa razón también nosotros, de manera principal, fundamental y única, por decirlo así, debemos examinar qué es el ser entendido en este sentido".

Por lo tanto, para Aristóteles preguntar por el ser es preguntar por "lo que es", por el ente. A su vez, preguntar por el ente es preguntar en última instancia por la sustancia (ousía)[65]. Queda entonces por preguntarnos, ¿qué es la sustancia?

---

más adecuado afirmar que ni son meros accidentes ni son conceptos puramente lógicos, sino que son modos en los que se dan las cosas en la realidad y que solo luego de su análisis podemos conceptualizar.

[65] Así se entiende que la metafísica de Aristóteles es una *ontología*, y esta ontología no es más que una *ousiología*, un estudio de la esencia o

La sustancia

Así como en el estudio de la física habíamos propuesto partir de lo más cognoscible para nosotros (evidencia sensible) para ascender a lo más cognoscible en sí mismo (más inteligible), de la misma manera Aristóteles emprende el estudio de la sustancia (ousía): parte del estudio de las sustancias sensibles y compuestas que nos rodean para luego indagar si hay alguna sustancia que no sea ni compuesta ni sensible. Por lo tanto, dice Aristóteles[66] que es necesario articular la pregunta por la sustancia de manera adecuada. Debemos preguntar, por ejemplo, *"¿qué es el hombre?"* o *"¿qué es esto?"*. Para el Estagirita preguntar por la existencia de las cosas no tiene sentido, preguntar por ejemplo *"¿Por qué el hombre es hombre?"* o "¿por qué existe el hombre?" viene a ser como "*preguntar algo sin preguntar nada*"[67], puesto que "*la existencia de la cosa debe conocerse y darse*". Por lo tanto, el *¿por qué?* (pregunta fundamental en filosofía) debe conducirnos al conocimiento de las cuatro causas ya enumeradas y explicadas anteriormente porque de esta manera estamos preguntando por la *ousía*. Ir más allá y preguntar por el ser o la existencia de las cosas no

---

sustancia (ousía). Como veremos a continuación, para él preguntar por el ser como infinitivo abstracto o por la existencia de las cosas no tiene sentido.

[66] *Meta*., VII, 17, 1041a-1041b10.

[67] Ibid. Este punto es capital para entender la diferencia radical entre la metafísica de los antiguos griegos, que es claramente esencialista, de la *metafísica del ser* de Sto. Tomás de Aquino y otros medievales.

tiene sentido para Aristóteles y la mente griega en general, es una pregunta vacía como vacío es el verbo infinitivo “ser”. En efecto, cuando vemos el mundo que nos rodea no vemos “ser”, sino *entes*, o sea, cosas que son de tal o cual manera: vemos sustancias, *ousías*.

A partir de las enseñanzas de Aristóteles, entendemos por sustancia (ousía):

1. Lo que no es inherente a otro ni se predica de otro, sino que *ella es el objeto de predicación y de inherencia*: si decimos que el hombre es músico, la sustancia aquí es “hombre” y músico es accidente. Invertir gramaticalmente lo términos no cambia el orden de lo real: decir que “el músico es hombre” no cambia que aquí la sustancia sea “hombre” aunque gramaticalmente funcione como predicado.
2. *Lo que puede subsistir por sí y en sí separadamente* del resto, independientemente. Por el contrario los accidentes subsisten en y por la sustancia.
3. *Lo que es algo determinado y concreto* y no un concepto universal abstracto. Es un *esto* (tóde ti).
4. *Lo que tiene una unidad intrínseca y es indivisible en su ser*. No es un mero agregado de partes no organizadas y la disgregación de sus partes materiales puede conllevar un cambio sustancial.
5. *Lo que es acto o está en acto*.

A partir de esto cabe la pregunta, ¿es la sustancia su forma, su materia o es mejor hablar de sustancia como del compuesto de ambos principios?

De las cinco características arriba enumeradas la materia sólo participa del primero y de manera muy impropia. En cambio, la forma y el compuesto si bien participan de las cinco no lo hacen de la misma manera. Por lo tanto, ¿qué es la sustancia en su sentido más propio y excelente? Desde el punto de vista de la experiencia concreta no cabe dudas que el compuesto, es decir, el individuo concreto. Pero en un sentido estrictamente metafísico sustancia es en su sentido más propio y excelente la *forma*: esta es causa y fundamento del compuesto. Por lo tanto, hablamos de sustancia en primer lugar y en sentido estricto como forma, en segundo lugar del compuesto y por último y en un sentido muy impropio de la materia.

Aquí llegamos al centro mismo de la metafísica Aristotélica: la forma es la causa fundamental de la estructura íntima de los seres que nos rodean, el principio que les imprime actualidad, que los hace variados y distintos unos de otros y del que brotan las más diversas operaciones. Por su superioridad y nobleza, la forma *puede existir separada*[68], porque decimos que la potencia depende del acto y no a la inversa, y que la materia depende de la forma y no la forma de la materia. Pero, ¿existe alguna sustancia que sea puro acto y pura forma carente tanto de materialidad como de potencialidad? Así llegamos a la indagación por la *sustancia suprasensible*, es decir a la pregunta:

[68] *Meta.*, V, 8, 1017b26.

¿existe alguna sustancia que no sea un compuesto de materia y forma ni de potencia y acto sino sólo forma y acto? ¿O es que sólo existen sustancias sensibles y compuestas?

El Dios de Aristóteles

Dice Aristóteles que si todas las realidades del universo fuesen corruptibles no habría más que sustancias compuestas corruptibles[69], pero que en razón de que el *movimiento* y el *tiempo* son eternos debe de haber una sustancia también eterna. En efecto, si el tiempo estuviese sometido a la generación y la corrupción debería tener un "antes" y un "después", pero "antes" y "después" son también tiempo, por lo tanto el tiempo es eterno. Ahora bien, el tiempo no es sino una determinación del movimiento: es la medición del movimiento. De este razonamiento concluye Aristóteles que el movimiento y el tiempo son eternos. Pero, ¿cómo podríamos concebir un cosmos cuyo tiempo y movimiento son eternos sin una causa que también sea eterna? Sería absurdo pensar que la causa de ambos, que son eternos, se genere o se corrompa. En conclusión, hay una causa primera que es *eterna*.

Además, esta causa debe ser *inmóvil*. Como vimos al estudiar la física, la causa suprema de lo que se mueve, o mejor, del movimiento del universo, debe ser en última instancia inmóvil porque de lo contrario no podría explicarse el movimiento que observamos en la realidad.

---

[69] *Meta.*, XII, 6, 1071b2ss.

Por último, y como también esbozamos en la física, es necesario que este Primer motor inmóvil del universo sea Acto puro. Todo lo que se mueve pasa de la potencia al acto por causa de otro que está en acto. Pero no podemos proceder al infinito en una serie de causas y efectos que pasan de la potencia al acto. Por lo tanto, es necesario concluir la existencia de un *primer acto puro* carente de potencialidad.

A esta Primera causa eterna, inmóvil y acto puro Aristóteles la llama ***Dios***, que es una sustancia suprasensible no sometida a las leyes que rigen el universo físico. Es decir, está más allá incluso que las esferas celestes y más allá que el primer cielo (el anillo celeste más alejado de la tierra). Sin embargo podemos preguntarnos, ¿cómo es posible que este Primer motor sea inmóvil y además sea causa del movimiento del cosmos? ¿Hay algo que pueda mover sin moverse él mismo?

Aristóteles responde a esta cuestión dando como ejemplo el *objeto de deseo y de la inteligencia*. Veamos. Lo que es bueno y bello atraen a la voluntad del hombre sin moverse ellos mismos así como lo inteligible mueve a que el hombre lo conozca sin necesidad de moverse. Si quiero ver bellas obras de arte voy a un museo, pero el museo no se mueve hacia mí. Es la belleza de esas obras las que despiertan mi deseo de contemplarlas al tiempo que ellas permanecen impasibles en su lugar. Y lo mismo sucede con el bien y lo que es inteligible: mueven mi voluntad y mi inteligencia sin moverse ellos mismos, despiertan mi deseo de poseer (el bien) y de buscar la verdad

(lo inteligible) sin moverse. Dice Aristóteles entonces, así es como mueve Dios: como "*el objeto del amor atrae al amante*"[70].

Por lo tanto, es claro que la causalidad ejercida por Dios no es una causalidad eficiente, como el bastón movido por la mano o el constructor que hace la casa: Dios mueve *atrayendo*, mueve como *causa final*. Es decir, el universo entero es atraído eternamente por Dios como *fin supremo*, sin un origen o término temporal. Precisamente porque "*de tal principio dependen el cielo y la naturaleza*"[71], es que es tan importante en la cosmovisión aristotélica la existencia de Dios y su influjo causal en el universo.

Además, según el Estagirita Dios es *Inteligencia* que se contempla eternamente a sí misma y por esto se halla siempre en estado de goce, porque contemplar es lo más excelente que se puede alcanzar en esta vida, ¿cómo podría Dios no ejercer este acto intelectual? Y contempla lo más excelente que hay en el universo, es decir, *él mismo*. Por esto mismo es también *Vida*, la vida más excelente, porque la inteligencia es el modo de vida más elevado del universo. Por último, Dios no tiene dimensión, es indivisible, impasible e inalterable.

En su cosmovisión, Dios mueve por atracción a la primera esfera celeste, esta, a su vez, mueve por atracción a la siguiente, y así se transmite el movimiento circular perfecto entre las cincuenta esferas celestes. Recordemos que estas son también divinas porque son eternas. Así se imprime el movimiento a las

---

[70] *Meta.*, XII, 7, 1072b3.

[71] Ibid., 13-30.

sustancias compuestas de la Tierra, atraídas por la búsqueda de la realización de su propia forma o naturaleza.

Vemos claramente que en su metafísica Aristóteles completa muchas de las afirmaciones hechas en la física, de alguna manera lleva hasta las últimas consecuencias sus propios postulados dando por resultado un universo aparentemente tan armónico que será sostenido y enseñado durante más de mil años.

Psicología

Introducción

Dentro de lo que en general podemos llamar "física aristotélica" hay un estudio especial que es la "*psicología*". Del mismo modo que "física" no significaba para Arístóteles lo mismo que hoy habitualmente entendemos al utilizar este término, así lo que nosotros ahora llamamos "psicología aristotélica" está muy lejos de significar lo que en sentido moderno se entiende por "*psicología*". Cuando hoy hablamos de psicología pensamos en el psicoanálisis, en Freud, en determinadas prácticas con fines estrictamente médicos. Nada de esto es lo que Aristóteles y los filósofos griegos entendían por Ψυχή, *psijé,* que los latinos y filósofos medievales tradujeron como *anima* y que nosotros traducimos como *alma*. La psicología aristotélica es un estudio filosófico del alma y de aquellos seres que tienen ζωή, zoé, *vida*. Estos, los seres vivos, son un tipo determinado de seres que están en el universo físico y cuyo modo de operar, funciones, propiedades y estructura orgánica los diferencia a las claras de muchos otros. Las preguntas fundamentales son entonces: ¿Qué es el alma? ¿Qué es la vida? ¿Cuál es la relación entre una y otra? ¿Qué caracteriza a los seres vivos o animados que los hace tan diferentes de los inanimados y carentes de vida? ¿Son todos los seres animados iguales? ¿O más bien hay diferencia y jerarquía entre ellos? ¿Qué lugar ocupa el hombre entre estos seres?

Todos estos interrogantes son contestados principalmente en el libro *Acerca del alma*[72], sin excluir otras fuentes importantes también para esclarecer estos asuntos como lo son la *Física* y la *Metafísica*.

Por razones de claridad y orden en la exposición, no seguiremos el programa explicativo del Estagirita tal y como lo observamos en el *De anima* e intentaremos ser lo más fieles que podamos a los principios y conclusiones fundamentales de su filosofía.

¿El alma?

Así inicia Aristóteles el *De anima*:

> Partiendo del supuesto de que el saber es una de las cosas más valiosas y dignas de estima y que ciertos saberes son superiores a otros bien por su rigor bien por ocuparse de objetos mejores y más admirables, por uno y otro motivo deberíamos con justicia colocar entre las primeras la investigación en torno al alma. Más aún, parece que el conocimiento de ésta contribuye notablemente al conjunto del saber y muy especialmente al que se refiere a la Naturaleza: el alma es, en efecto, como el principio de los animales. Por nuestra parte, intentamos contemplar y

[72] Que nosotros citaremos como *De anima*, siguiendo la tendencia general de los especialistas en el tema.

> conocer su naturaleza y su esencia así como cuantas propiedades la acompañan (...)[73]

De esta manera se embarca en la búsqueda de la esencia del alma. Notemos dos cosas. En primer lugar, Aristóteles no se pregunta si el alma existe o no, da por sentada su existencia. Esta actitud que llama la atención del lector de hoy es común hasta bien entrada la modernidad. En efecto, para Aristóteles es innegable que tenemos un cuerpo y que este representa uno de los dos principios que constituye a toda sustancia compuesta según lo establecido en su *Física* y en su *Metafísica*: además de materia las sustancias compuestas tienen *forma*. Este principio constitutivo se nos había revelado en aquellos tratados como el más importante, porque es lo que hace que las cosas sean lo que son, porque las hace ser de un modo determinado y porque es acto: en resumen, es aquello que en primer lugar significa *sustancia*. En este contexto se comprende mejor que Aristóteles afirme que *"el alma es, en efecto, como el principio de los animales"*. ¿Será que el alma es materia o forma? De allí que el Estagirita indague por este asunto[74], porque su solución configura una cosmovisión, una manera de entender el universo y el lugar que el hombre ocupa en él.

---

[73] *De anima,* I, 1, 402a.

[74] Ibid., 2, Allí el autor recoge las *éndoxa,* la opinión de los filósofos previos y contemporáneos que van desde un absoluto materialismo a la concepción platónica del alma como principio divino de movimiento eterno. Luego de esta larga disquisición retomará más adelante el asunto atendiendo a su propia doctrina hylemórfica. Ver *De anima*, II, 1, 412a.

En segundo lugar, la psicología aristotélica es una parte del estudio sobre la *naturaleza.* ¿Por qué un estudio acerca del alma aumentaría el conocimiento sobre la naturaleza? Esto es algo que también llama la atención del lector moderno, más inclinado a asociar el término *alma* con lo "sobrenatural", "espiritual", o lo "religioso" y el término *naturaleza* a lo estrictamente material, lo mensurable, al ámbito de los organismos vivientes que son objeto de ciencias empíricas como la biología o la química y la innumerable ramificación que surge en ellas. Hay que entender que el estudio aristotélico acerca del alma es un tratado *filosófico* que nace de la observación de la naturaleza sensible y mutable que nos rodea. Como tal, se incluye el tratado *Acerca del alma* en el de la *Física* aristotélica: estudiar el alma es estudiar una parte de la naturaleza, una realidad presente en este mundo de cambio y devenir y que requiere una explicación racional. Pero no es una parte cualquiera: excluyendo a Dios, que según el Estagirita está fuera del cosmos físico, el alma ocupa sin dudas el centro de la problemática sobre la naturaleza y es un punto de convergencia de todos los conceptos explicados y elaborados en su *Física* y en su *Metafísica*.

¿Qué es el alma?

Una simple observación del mundo circundante nos revela que hay dos grandes órdenes de sustancias compuestas: el de aquellas que tienen alma y el de aquellas que no. El orden

de los seres animados y el de los inanimados: "*Ahora bien, lo animado parece distinguirse de lo inanimado principalmente por dos rasgos, el movimiento y la sensación*"[75]. En efecto, observamos que hay toda una gran cantidad de substancias compuestas que se mueven porque son *movidas por otros*, es decir, la causa de sus cambios está fuera de ellas. Pensemos, por ejemplo, en una roca. Ella, con toda la complejidad de su constitución material, está sin embargo sometida absoluta y necesariamente a las leyes que rigen el mundo físico. Los cambios que le suceden sólo vienen desde "afuera": el viento, la lluvia, temperatura o la fuerza que otro ser físico imprima sobre ella. Pero jamás se levantará por sí misma para ir a otro lugar. Lo mismo sucede con muchos otros seres que constituyen nuestro universo: ríos, montañas e incluso los planetas. Todos ellos se mueven sólo por causa de otros agentes extrínsecos. Son, por lo tanto, seres carentes de vida, inanimados.

Por el contrario, observamos que hay seres en este mundo que pueden *obrar por sí mismos* moviéndose de un lugar a otro, realizando distintas operaciones como crecer, percibir, alimentarse, etc. Pensemos en las plantas, los animales, etc.; son los seres que Aristóteles llama *vivos*: aquellos que si bien pueden ser movidos por otros (como seres materiales que son) se caracterizan principalmente por ser *capaces de realizar acciones por sí mismos*. A este principio que es raíz de tan variadas

[75] *De anima*, I, 2, 403b25. El griego *kinéseos*, que nosotros traducimos como movimiento, incluye todo aquello que en clave aristotélica llamamos *cambio accidental*.

funciones y acciones en estos seres Aristóteles lo llama Ψυχή, *psijé, alma*.

Pero, ¿qué es el alma? Nos dice Aristóteles que ***"el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado que en potencia tiene vida"***[76]. El alma es ante todo *entelequia primera*[77], es decir, *acto, perfección, forma* de un cuerpo que es natural (no artificial), orgánico (compuesto de partes organizadas) y que se comporta como materia y potencia respecto de la vida y del alma. Los seres vivientes son sustancias compuestas de materia (cuerpo natural organizado) y forma (su alma)[78]. Es preciso aclarar que, a partir de lo dicho, el carácter orgánico del cuerpo, su unidad intrínseca, no la posee de por sí, como si fuese un vaso vacío ya constituido al que se le vierte el alma dentro: *"(…) el alma mantiene unido al cuerpo, puesto que, al alejarse ella, éste se disgrega y destruye".* Notemos que en la muerte de un ser vivo lo que queda de este es su cuerpo, y que por ausencia del alma (y por lo tanto de

---

[76] Ibid., II, 1, 412a20ss. Podrá observar el lector que esta definición que ahora explicamos no aparece literalmente en el *De anima*, sino que el autor nos da tres definiciones escalonadas y perfectamente relacionadas entre sí que, si se unifican en un todo, dan como resultado la definición que aquí exponemos.

[77] Según algunos especialistas el término ἐντελέχεια, entelékheia, entelequia, es un neologismo de Aristóteles que habría forjado de la combinación de *entelés* (completo, perfecto), *télos* (fin) y *échon* (poseer). Puede traducirse como "aquello que posee su perfección y fin en sí mismo". Ver Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, vocablo *Entelequia*.

[78] Observemos que están aquí aplicadas todas las nociones de la doctrina hylemórfica que explicamos en el apunte dedicado a la *Física.*

vida) sobreviene la corrupción, la progresiva descomposición y desintegración de sus partes. Este hecho revela que ya no está en ese cuerpo el principio que lo animaba, unificaba sus partes y permitía la multiplicidad de funciones que caracterizan al viviente. Podemos decir, entonces, que la muerte es la separación del cuerpo y el alma, y que el cuerpo es una estructura unitaria y orgánica porque tiene alma.

Además, vemos que en su definición del alma Aristóteles incluye la noción de *vida*. Para el Estagirita la vida es un acto del cual brotan el conjunto de funciones (como crecer, alimentarse, envejecer, etc.)[79] que de hecho realizan los seres que tienen alma. En síntesis, podemos decir que el alma es el acto primero y fundamental del viviente, mientras que *la vida es el acto segundo* de donde, a su vez, brotan múltiples capacidades o funciones.

Por último, si el alma es la forma del viviente, es por lo tanto también su esencia, su *definición*[80], aquello que hace que sea lo que es y no otra cosa. Un perro es un perro y no un árbol o un caballo porque tiene un alma determinada que lo hace ser perro, con sus funciones y capacidades específicas.

Las partes o funciones del alma

---

[79] "Ahora bien, entre los cuerpos naturales los hay que tienen vida y los hay que no la tienen; y solemos llamar vida a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento." *De anima*, II, 1, 412a 10.

[80] Ibid., 412b10-15.

Una observación un poco más detenida del mundo circundante nos revela que el orden de los seres animados es *variado* y *jerárquico*: hay muchos seres vivientes diferentes entre sí que, además, parecen seguir una escala jerárquica según las funciones que realizan. A la luz de este hecho Aristóteles reformula la teoría platónica de las partes del alma, más fundada en una perspectiva ética, para explicar *a partir de las funciones o facultades de los vivientes* su orden en el mundo[81].

El fenómeno de la vida revela, por lo tanto, funciones fundamentales de tres tipos que corresponden, a su vez, a tres tipos de alma:

a. Funciones vegetativas, como el nacimiento, la reproducción, la nutrición y el crecimiento que corresponden al *alma vegetativa*.
b. Funciones sensitivas y motoras, como las sensaciones y el movimiento local que corresponden al *alma sensitiva*.
c. Funciones intelectivas o racionales, como la deliberación, la elección o el conocimiento intelectual que corresponden al *alma racional*.

Las plantas manifiestan poseer solamente las primeras funciones, los animales poseen tanto las funciones del alma vegetativa como las propias de su vida sensitiva y, por último, el hombre que posee intelecto y raciocinio, tiene también las funciones del alma sensitiva y las del alma vegetativa.

[81] Por esto Aristóteles prefiere usar el término *facultades* del alma antes que el de *partes*.

El alma vegetativa

El alma vegetativa es la forma más elemental de vida en el mundo. Preside funciones básicas que poseen todos los seres animados: nacimiento y envejecimiento[82], nutrición, crecimiento y reproducción. La explicación filosófica que da Aristóteles de estas funciones suponen una superación de la explicación netamente materialista de sus predecesores: ahora los cambios y las acciones de los vivientes no se reducen a la mera interacción de agentes materiales (como el calor o la humedad, expresados en elementos similares o contrarios de la naturaleza física) sino que *tienen su raíz en el alma* como principio que rige estos procesos. Aristóteles afirma que las funciones más importantes de este tipo de vida son la *nutrición* y la *reproducción*. La primera porque por la alimentación el viviente *asimila* el alimento, es decir, lo transforma en su propia estructura orgánica con vistas a la conservación de su propia existencia. Por la reproducción el viviente genera una sustancia viviente nueva, una imagen de sí mismo que perdurará una vez que la muerte le impida continuar su existencia finita y que asegura la permanencia de su especie. De esta manera, afirma Aristóteles, *todo viviente está hecho para la eternidad* y no para la muerte, fenómeno que se hace patente al observar la inclinación de toda forma de vida (incluso la vegetal que es la más elemental) a perpetuarse en el tiempo.

---

[82] Que en la *Física*, refiriéndose a toda sustancia compuesta, Aristóteles llama *generación* y *corrupción*.

El alma sensitiva

El alma sensitiva, los animales, además de las funciones propias del alma vegetativa poseen *conocimiento sensitivo*, *apetitos* y *movimiento local*. A diferencia de las plantas, el animal tiene una mayor apertura al mundo circundante fundamentalmente gracias al conocimiento sensible. Aristóteles enumera cinco sentidos externos que son como la puerta por la que se pone en funcionamiento todo el complejo sistema sensitivo del animal: *tacto, gusto, olfato, oído y vista*[83]. Estos cinco sentidos son *potencias* que residen en *órganos* y que permiten realizar *actos receptivos* de *cualidades sensibles*. Así, por ejemplo, la potencia auditiva reside en los oídos, su acto es el oír y permite percibir sonidos. El esquema queda definido de esta manera: potencia orgánica (capacidad auditiva-oído), acto específico (oír), objeto percibido (la cualidades sensibles que llamamos sonidos)[84]. Ahora bien, la potencia sensitiva sólo pasa de la potencia al acto en virtud de que el objeto (la cualidad sensible) está en acto. Recordemos que los accidentes se comportan como acto respecto de la sustancia que afectan. Es por esto que las cualidades sensibles (que en la realidad están en acto) permiten que nuestras potencias pasen de la potencia al

---

83 Mencionados aquí de menos perfecto pero más elemental a más perfecto pero menos necesario para la supervivencia según lo que dice el Estagirita.

84 Vemos cómo Aristóteles aplica al análisis de las funciones del viviente (y especialmente al problema del conocimiento) las nociones metafísicas de potencia-acto, materia-forma y de sustancia-accidentes.

acto, o dicho brevemente, que podamos percibirlas. Por esto afirma Aristóteles: *"La facultad sensitiva es, en potencia, lo que lo sensible es ya en acto perfecto (…) Aquélla padece, pues, porque no es semejante, pero, una vez que ha padecido, se convierte en semejante y es como él"*[85]. En la nutrición el alimento se asimila, se hace como el agente que lo recibe. Pero notemos que el alimento es recibido como sustancia compuesta, se recibe tanto en su materia como en su forma, y lo que caracteriza a esta función es la disgregación de los elementos materiales y la pérdida de la forma de lo ingerido. El trozo de pan que se ingiere deja de ser pan y los nutrientes perfeccionan al que los recibe. En el conocimiento sensible lo que se recibe es la forma sensible (o cualidad sensible) de lo otro, no su materia: *(…) "el sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia, como la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro (…)"*[86].

Como indicamos más arriba, cada sentido tiene su objeto propio: con el oído se oyen sonidos y con la vista se perciben la luz y los colores. Ahora bien, la vista es, según nuestro autor, el más perfecto de los sentidos en razón de que además de su objeto propio permite percibir otras cualidades que reciben el nombre de "comunes": temperatura, magnitud, movimiento, etc.

Además de la sensibilidad externa Aristóteles menciona tres *sentidos internos* fundamentales:

---

[85] *De anima*, II, 5, 418a 3-6.
[86] Ibid., 12, 424a 17 y 24.

a. El sentido común[87], encargado de reunir los datos de los cinco sentidos y referirlos a un único objeto, de permitir la percepción de los sensibles comunes y de otorgar cierta "conciencia" sobre los sentidos (el animal puede "sentir que siente".
b. La imaginación (o fantasía), cuya función es la de elaborar una *imagen* a partir de los datos de los sentidos externos reagrupados en el sentido común.
c. La memoria, por la cual algunos animales pueden conservar las imágenes y traerlas al presente o, en una palabra, pueden *recordar*. Por la acumulación de recuerdos los animales pueden adquirir *experiencias*.

La potencia cognoscitiva de la sensibilidad (primero por los sentidos externos y luego por los internos) pone en funcionamiento otro tipo de potencias que Aristóteles llama *impulsos*, *apetitos*, *pasiones*, *facultad desiderativa* o simplemente *deseo*[88]: *"(…) Por otra parte, al darse la (facultad) sensitiva se da*

[87] No debe confundirse este sentido común con lo que nosotros habitualmente llamamos con este nombre que no es sino cierta capacidad intuitiva.
[88] Cuando Aristóteles habla en general de esta facultad prefiere el término *órexis* (deseo) o *tó orektikón* (facultad desiderativa). El deseo tiene tres especies: los *impulsos* (thymós), los *apetitos* (epithymía) y la *voluntad* (boúlesis) que el autor reserva para el apetito que sigue al conocimiento intelectual en el hombre. El término *pasión* (pathos), como veremos, refiere a la conmoción interior que se sigue del deseo y que nosotros llamamos habitualmente *sentimiento*.

también en ellos (los animales) la desiderativa"[89]. El deseo en general tiene por objeto el placer y el dolor. Aristóteles dice que *la naturaleza no hace nada en vano*[90]*:* aquellos bienes necesarios para la conservación del individuo o de la especie son placenteros. Así, todo animal tiene un impulso natural a alimentarse, a beber o a reproducirse y la posesión de estos bienes producen placer. *No puede haber apetito ni deseo sin conocimiento*: no está errado el refrán que reza "ojos que no ven, corazón que no siente". Para dejar en claro el funcionamiento de los apetitos veamos un ejemplo: cuando un perro percibe por el olfato el alimento se ponen en funcionamiento la imaginación y la memoria (si es ya un olor conocido) pero además se despierta en él ese deseo que llamamos *hambre*. Este deseo hace que el animal se mueva localmente hasta el plato de comida, que busque su posesión y que luego efectivamente se alimente de él. Si, por el contrario, lo percibido es un displacer el apetito lo inclinará a huir de él pues la posesión de un displacer es en general lo que llamamos dolor. El efecto producido en el agente por el acto de alimentarse de algo placentero se llama *gozo* y es una *pasión* o lo que nosotros habitualmente llamamos *sentimiento*[91].

---

[89] *De anima*, II, 3, 414b.

[90] Ibid., 434a30.

[91] Esto que Aristóteles había tratado con mucho acierto pero de manera aún muy embrionaria fue desarrollado más detalladamente por los medievales y especialmente por Sto. Tomás de Aquino. Recomiendo especialmente la explicación de Roger Vernaux en su *Filosofía del hombre*, Herder, 1965, pp. 77-83.

Por último, hay otro tipo de apetito sensible que es el que se refiere a los bienes que se presentan como *difíciles de conseguir*[92]. Esto no lo desarrolla Aristóteles en el *De anima*, pero lo refiere en otros escritos. Digamos brevemente que este apetito es aquel que mueve a un animal, por ejemplo, a defender sus crías frente a una especie enemiga. Si bien en los animales irracionales este apetito se subordina al deseo de lo placentero, en el hombre adquiere otro matiz muy superior gracias a la elevación que le confiere el conocimiento intelectual (cosa que, por cierto, Platón había visto con mucha claridad).

El alma racional

Así como el alma sensitiva posee las facultades propias de la vida vegetativa pero se caracteriza principalmente por el conocimiento sensible, el alma racional posee las facultades propias del alma vegetativa y de la sensitiva pero se caracteriza por el *conocimiento intelectual*. En efecto, así como por el primero se captan las formas sensibles de las cosas que nos rodean, por el conocimiento intelectual se captan las *formas inteligibles*, es decir, aquello que estrictamente hablando llamamos formas de las sustancias compuestas y que hacen que estas sean lo que son. Pero, ¿de qué manera conocemos intelectualmente? Aristóteles distingue la inteligencia como potencia o ***intelecto pasivo*** y la inteligencia como acto o ***intelecto agente***. El

[92] La tradición filosófica llama al primero *apetito concupiscible* y a este último *apetito irascible*.

intelecto pasivo es como una *"tablilla en la que nada está actualmente escrito"*[93], su función es recibir la *imagen* (producto de la imaginación). En la imagen está contenida la forma inteligible de las cosas, aunque aún latente, expectante, en potencia. El intelecto agente es como una *luz*[94] que ilumina la imagen y actualiza la forma inteligible contenida en potencia en ella[95]. *"Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas".*[96] Este acto intelectual por el cual se toma la forma inteligible y se dejan de lado todas las determinaciones materiales y accidentales se llama *abstracción*. Destaquemos en este punto que todo conocimiento (incluso el intelectual) tiene como punto de partida los sentidos: *"(…) careciendo de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender"*[97]. Habiéndose apartado de los postulados metafísicos fundamentales de Platón, se aparta también de su maestro, como es natural, con respecto al problema del conocimiento. En efecto, los sentidos ya no son solamente facultades de conocimiento incapaces de elevarnos a la ciencia o que sólo nos arrastran en el torrente de la opinión. Ahora los sentidos son la primera fuente de conocimiento sin los cuales no es posible elevarse hasta las más altas cumbres de la sabiduría. Es cierto que en un orden de dignidad el intelecto es

---

93 *De anima*, III, 4, 429b30-430a

94 Ibid., 15.

95 Cfr. Ibid., 7, 431b: *"La facultad intelectiva intelige, por tanto, las formas en las imágenes".*

96 Ibid.

97 Ibid., 8, 432a5.

superior a la sensibilidad y que esta se abandona paulatinamente para dar lugar al orden inmaterial de las formas inteligibles, pero es igualmente cierto que sin los sentidos nada puede comprenderse.

El intelecto agente *"es separable, sin mezcla e impasible (…) Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno"*[98]. Es claro en este pasaje que Aristóteles asume la tradición órfico-pitagórica recibida de su maestro y confiere *carácter divino al intelecto*. En efecto, el intelecto agente es aquella parte de nuestra alma más independiente del cuerpo (separable), simple (sin mezcla) e inmortal, de modo que nada impide suponer su supervivencia una vez que sobreviene la muerte[99].

Asimismo, es importante destacar que si el intelecto agente es inmaterial, es capaz de *reflexión*. Los sentidos son ciegos a sí mismos, su campo de percepción está limitado a su objeto propio mientras que el alma racional puede volver sobre

---

[98] Ibid, 5, 430a15.

[99] Inmediatamente después del fragmento citado Aristóteles afirma: *"(…) mientras que el intelecto pasivo es corruptible (…)"*. Esto se sigue de la supremacía óntica del acto sobre la potencia: *"Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia"*. Estos pasajes del *De anima* llevaron a infinidad de interpretaciones diversas y muchas veces contrapuestas por parte de los especialistas de todas las épocas. Hay una sintética explicación de este asunto en Fraile G., *Historia de la filosofía*, BAC, 4ta ed., tomo I, pp. 495-503.

sí misma para conocerse: *(…) "el intelecto es capaz también entonces de inteligirse a sí mismo"*[100].

Además, si el alma sensitiva a través de los sentidos se hace de alguna manera lo percibido (es decir, las formas sensibles), de manera superlativa el alma racional se identifica con las formas inteligibles que abstrae y conoce[101]. De allí que Aristóteles afirme que *"(…) el alma es de alguna manera todas las cosas (…)"*[102].

Otra distinción fundamental que hace nuestro autor es la del *intelecto teórico* e *intelecto práctico*[103]. Con esto Aristóteles no se refiere a dos tipos de facultades distintas (como sí ocurre en la distinción entre intelecto pasivo y agente) sino a dos maneras distintas de utilizar la misma facultad que es el intelecto. Ambos aspectos tienen por objeto la verdad, pero desde dos perspectivas distintas. Hablamos de *intelecto teórico* cuando el hombre, sin otro fin más que buscar y conocer la verdad por sí misma, aprehende los principios primeros, razona en virtud de ellos y se remonta a las causas primeras del cosmos. De allí que Aristóteles distinga tres hábitos teóricos por excelencia: la *inteligencia* (que es conocimiento de los primeros principios de

---

[100] Ibid., 4, 429b5. Es imposible no remitirse al *conócete a ti mismo* del templo de Delfos.
[101] Ibid., 7, 431b15: *"(…) el intelecto en acto se identifica con sus objetos"*; Ibid., 431a:*"La ciencia en acto y su objeto son la misma cosa."*
[102] Ibid., 8, 431b20.
[103] Para el desarrollo de esta distinción debemos remitirnos a la *Ética a Nicómaco*, VI, 1, 1138b y ss. Aquí hacemos un breve esbozo de esta doctrina que tiene una importancia enorme para el estudio ético.

la investigación teórica), la *ciencia* (que es el razonar y concluir adecuadamente a partir de aquellos principios) y la *sabiduría* (el remontarse a las primeras causas de todo). Por otro lado, hablamos de *intelecto práctico* cuando el hombre busca conocer para dirigir una acción con vistas a un bien. Cuando se conoce para dirigir una acción que tiene por finalidad la *producción* de algo hablamos del hábito llamado *arte*. Por otra parte, cuando lo que se busca dirigir es el mismo *obrar del hombre* con vistas al bien se ejercita otro hábito que es la *prudencia*. Este es el dominio de la ética que profundizaremos en el siguiente apartado.

Por último, el hombre posee los apetitos sensibles propios de los animales y también su capacidad de locomoción. Pero también posee un apetito digno de su naturaleza intelectual: la *voluntad*. Si bien este asunto aún parece difuso en las enseñanzas del Estagirita, queda claro en sus escritos que el hombre es el único animal en la naturaleza capaz de *elegir el bien en cuanto tal*, que puede dirigir sus acciones oyendo el dictamen de la razón y que puede deliberar sobre los medios para alcanzar el bien. La voluntad, por lo tanto, es el apetito por el que se desea el bien, la deliberación es el razonar sobre los medios para alcanzar ese bien y la elección el acto propio del hombre por el cual se determina a obrar racionalmente en vistas al bien.

A modo de síntesis, para Aristóteles el hombre es un ***animal racional***[104], es el animal más excelente de toda la

[104] *Política*, VII, 13, 1332b; I, 1, 1253a

naturaleza[105], que por su intelecto es como un espejo del cosmos: es un *microcosmos*. Esto significa que en el hombre está comprendida toda la perfección de la naturaleza. Esta perfección se hace manifiesta en el gobierno que ejerce sobre el mundo, en su lenguaje y en su sociabilidad: para Aristóteles ser un animal racional equivale a ser *animal político*. El Estado, como veremos en el apartado siguiente, es el hábitat natural del ser humano, su ámbito de desarrollo y que lo distingue del resto de los animales. Pero ante todo su perfección se hace patente por el *amor a la sabiduría* que es la más humana de las cosas divinas y la más divina de las aspiraciones humanas.

[105] En sentido absoluto, el hombre no es el *ser* más noble porque por encima de él están las esferas celestes divinas y Dios. Pero en el orden de los *zoon*, de los animales, es el más excelente. Cf. *Etica a Nicómaco*, 1141b ss.

Ética

Introducción

Hasta aquí consideramos lo esencial de lo que Aristóteles llama ciencias teóricas, es decir, aquellas que buscan alcanzar la verdad por el mero conocer[106]. Ahora pasaremos a considerar otro tipo de saber, uno que busca conocer y alcanzar la verdad para dirigir una acción. Lo que se busca aquí conocer es al *ser humano*, aquel animal racional del que hablamos más arriba, pero en cuanto *capaz de obrar bien o mal*, es decir, de realizar acciones voluntarias que configuran en él un determinado *modo de ser*[107]. En pocas palabras, esta disciplina teórico-práctica investiga cómo ser un *buen hombre* y debemos a Aristóteles la creación de esta disciplina filosófica que llamamos *ética*. El término *ética* deriva del griego ἦθος, éthos, y significa *conducta*, carácter, costumbre, modo de obrar del ser humano en el seno de una sociedad y configuración de la persona humana en virtud de ello.

Es verdad que todas las civilizaciones y culturas que transitaron los caminos de la historia tuvieron, en mayor o menor grado, una cierta conciencia ética expresada de diversas maneras: enseñanzas morales transmitidas de padres a hijos, leyes civiles, creaciones míticas, cultos religiosos, etc., todo lo

---

[106] Ver más arriba la distinción entre intelecto teórico e intelecto práctico.

[107] Los medievales decían, siguiendo a Aristóteles, que el hombre tiene una naturaleza *primera* (su esencia) pero que en cuanto es capaz de obrar puede adquirir una *segunda naturaleza* asentada sobre aquella. Así podemos hablar de un hombre valiente, justo, temperante, etc.

cual se hizo vida en el corazón de las sociedades. Sin embargo, debemos a la cultura y al pensamiento griego una reflexión *filosófica* sobre la conducta humana. Como vimos en el apunte *¿Qué es la filosofía?*, muchas civilizaciones antiguas desarrollaron un alto grado de conocimiento técnico pero sólo los griegos alcanzaron elevarse al orden del saber que llamamos *filosofía*. De la misma manera, sólo en los sabios griegos encontramos una conciencia sapiente acerca del *éthos*, que en Aristóteles se transforma en disciplina filosófica propiamente dicha, erguida sobre las bases de un pensamiento metafísico, físico, antropológico y lógico, y estructurado jerárquica y metódicamente. De esto se sigue que es esencial para comprender la filosofía ética de Aristóteles tener presentes los postulados fundamentales de aquellas ciencias.

Además, es importante tener en cuenta que para Aristóteles el hombre es un *animal político* por naturaleza. Esto significa que para nuestro autor ser hombre, ser racional y ser político son aspectos distintos pero inseparables de la misma realidad. El ser humano es ante todo un ser político, un animal político, que no puede desarrollarse de manera óptima fuera del Estado. De allí que él incluya esta disciplina dentro de una más amplia que llama *filosofía de las cosas del hombre* o simplemente *política*. Esta se divide en *ética* (que es lo que aquí trataremos) y *política* propiamente dicha que es una investigación acerca del Estado. Esta última (la política como filosofía del Estado) es superior al estudio filosófico-ético del hombre como individuo,

> pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades[108].

La política, entendida como filosofía del Estado (del que el hombre individual es una parte), es la ciencia suprema de las cosas del hombre[109], y los logros de la ética son progresos para la vida de la ciudad. No es difícil ver esto incluso en nuestros días, pues ¿quién negaría que buenos ciudadanos redundan en el bien de la sociedad toda? Todo el resto de disciplinas teórico-prácticas o prácticas, cuya nobleza es notable, se subordinan a ella y son dirigidas por ella: estrategia, economía, retórica, etc. La ética, entonces, en el conjunto del pensamiento y la obra de nuestro autor, es un estudio introductorio para la política.

Agreguemos, por último, que no hay que buscar en la ética la misma exactitud científica que Aristóteles atribuye a otros saberes como la matemática o la metafísica. Estas ciencias investigan en un orden más teórico[110] y, por lo tanto, más

---

108 *Ética a Nicómaco*, I, 1094b. En adelante citaremos la Ética a Nicómaco como E. N. Nos enfocaremos en ella por una cuestión de espacio y síntesis, dejando de lado lo enseñado en la *Ética a Eudemo*.

109 *"Parecería que ha de ser la suprema y directiva en grado sumo. Ésta es, manifiestamente, la política". E. N.* I, 1094a30-1094b.

110 Teórico, pero no por ello "menos real", al menos no en el caso de la metafísica. Es un error moderno y muy frecuente calificar despectivamente de "alejado de la realidad" al saber metafísico. Haga el lector el ejercicio de mencionar los términos usados en metafísica y

cercano a los primeros principios fundamentales. Amén de la diferencia notable entre las ciencias mencionadas[111], ambas tienen la característica de ser disciplinas rigurosas. No ocurre esto con la ética, y no es inteligente "*buscar el mismo rigor en todos los razonamientos* (…) *es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto*"[112]. Aristóteles, por lo tanto, parte en su investigación ética de la observación, de la experiencia más elemental y del análisis del lenguaje que un hombre común maneja en el día a día. De allí procede por inducción a la formulación de proposiciones y conclusiones más o menos generales y al armado de una teoría esquemática sobre la conducta humana: nociones de bien y mal moral, de ley y voluntariedad de las acciones, de virtud y vicio, etc.

Sea suficiente lo dicho a modo de introducción. En adelante, por lo tanto, nos ceñiremos al estudio de la ética aristotélica remitiendo, cuando sea pertinente, a su pensamiento estrictamente político.

Fin, bien, felicidad

---

de repasar el sentido que hoy se les atribuye, no tardará en corroborar lo que aquí afirmo.

[111] Aclaremos que no es lo mismo la investigación matemática que la metafísica: la primera opera en un ámbito estrictamente conceptual mientras que la segunda nos habla de la realidad en un grado superlativo. Tampoco son rigurosas del mismo modo, pero no es este el lugar para entrar en este asunto.

[112] *E. N.*, I, 1094b 10-20.

Aristóteles comienza la Ética a Nicómaco afirmando que

> Todo arte y toda investigación, e igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden.

Toda acción que el hombre realiza tiende a un fin (τέλος, télos), tiene una finalidad, un propósito. Si observamos nuestro día a día podemos constatar este principio innegable. Podemos preguntarnos, por ejemplo, *¿para qué* hago deporte? Algunos responderán que por salud, otros que por diversión; *¿para qué* estudio esta materia? Por obligación, por placer, por curiosidad, para aprender, etc. Los ejemplos son innumerables como innumerables las artes, ciencias, disciplinas y actividades que el hombre puede realizar. Todas ellas tienen un fin al cual ordenan y *disponen los medios*. Volvamos al ejemplo del deporte: si quiero ir a jugar un partido de futbol entonces debo ponerme la indumentaria necesaria para practicarlo, tener el dinero para pagar la cancha, el transporte para moverme hacia ella, conseguir otras personas con las que jugar, etc. Todos esos pasos intermedios se consideran en vistas al fin que es ir a jugar al futbol. Hasta aquí la cosa parece sencilla y no es difícil entrever que Aristóteles está aplicando a las acciones humanas aquello que en *Física* y *Metafísica* había llamado *causa final*.

Ahora bien, estos fines múltiples que buscamos en cada una de nuestras acciones se nos presentan como *bienes* (ἀγαθός, agathós), es decir, como cosas que conocemos, que deseamos y que buscamos poseer. Así, por ejemplo, el fin y el bien de la

medicina, nos dice Aristóteles, es la salud y en virtud de ella el médico dispone determinados conocimientos y técnicas. Pero recordemos que Aristóteles está filosofando y como tal indaga por las causas últimas, por eso se pregunta "*cuál es la meta de la política y cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse*"[113]. Como dijimos en la introducción, preguntarse por el fin y el bien de la política es preguntarse por el fin y bien de cada ser humano que compone al Estado. ¿Cuál es ese fin último al cuál cada hombre tiende? ¿Cuál es ese bien supremo al que debe aspirar el Estado? No cabe duda que hacia tal fin deben dirigirse todas las energías del individuo y de la sociedad y que de él dependerán los medios que el Estado deberá disponer para el bienestar de los ciudadanos. Pues bien, tanto el común de la gente como las personas más cultas afirman que tal fin es la *felicidad* (εὐδαιμονία, eudaimonía)[114] y que tanto unos como otros afirman que "*vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz*". ¿No es tal cosa a la que todos nosotros aspiramos? Hagamos por un momento el ejercicio de reflexionar y remontarnos hacia esa causa final última: ¿*Para qué* hago deporte? Supongamos que por diversión, ¿y *para qué* quiero divertirme? Para sentir tal placer y evitar el displacer del aburrimiento, ¿y *para qué* busco tal placer? Pues, para ser feliz. Pero, *¿para qué* quiero ser feliz? En este punto todos notamos

---

[113] Ibid., 1095a 15.

[114] Nosotros traducimos εὐδαιμονία, eudaimonía, como felicidad. También puede usarse el término *bienestar*. La nota esencial, que es así como el griego lo expresa, es la de la suma del bien, la plenitud de las aspiraciones.

que la pregunta se vuelve superflua y que la respuesta que podamos dar es redundante porque siempre remitiremos a la respuesta: "para ser feliz". Ahora bien, el problema comienza cuando nos preguntamos *en qué consiste ser feliz*, qué significa ser feliz, dónde se halla tal cosa. Ahí es donde están las discrepancias, "*pues unos creen que es alguna de las cosas tangibles y manifiestas como el placer, o la riqueza, o los honores; otros otra cosa; muchas veces, incluso, una misma persona opina cosas distintas*"[115].

La simple observación, dice nuestro autor, nos revela que tres son las opiniones más frecuentes y que responden, por lo general, a tres tipos de vidas distintos[116]. Por un lado están aquellos que afirman que la felicidad consiste en el *placer* y disponen su vida buscando satisfacer cuantos deseos *corporales* se presentan. Estos comparten, de alguna manera, la vida servil de las bestias, porque también los animales irracionales viven para satisfacer sus apetitos sensibles[117]. Luego están aquellos que consideran que la felicidad reside en los *honores* y viven de manera activa involucrándose en política porque es allí donde se dispensan los mayores honores. Pero, ¿no es el honor o la fama algo que otros otorgan? Pareciera ser algo superfluo y volátil e incluso muchos de "*esos hombres parecen perseguir los*

---

[115] Ibid., 20ss.

[116] Ibid., 1095b 15ss.

[117] Sin embargo, como veremos al final de este apunte al tratar la cuestión por la felicidad perfecta, no están del todo equivocados al colocar la felicidad en el placer. El error está en colocar la felicidad en los placeres del cuerpo.

honores para persuadirse a sí mismos de que son buenos". Otros más sensatos entienden que este es uno de los fines de la política y que el honor sin dudas forma parte de ella. Hay un tercer modo de vida que es el *contemplativo*, la vida del filósofo, de aquel que busca la verdad y se rige por ella.

¿Y aquellos que colocan la felicidad en las riquezas? ¿No son estos muy numerosos incluso hoy en día? Respecto a los negocios y las riquezas, Aristóteles afirma que se realizan y se buscan poseer en orden a otra cosa y no por sí mismos. Uno quiere tener un negocio para poseer riquezas, y quiere riquezas para alcanzar el placer o el honor o alguna otra cosa pero nunca por sí misma. *La riqueza y el dinero son algo útil*, y lo útil sirve para un fin ulterior. De allí que no parece ser sensato colocar el fin último de la vida, es decir la felicidad, en las riquezas[118].

Características del bien supremo

Pero entonces, ¿en qué consiste la felicidad? Preguntarse esto es preguntarse por las características que debe tener ese bien supremo de la vida del hombre. Veamos.

A diferencia de Platón, Aristóteles afirma que no existe la Idea de Bien tal y como su maestro la entendía y, por lo tanto, que las cosas buenas que nos rodean no son tales por

---

118 Aristóteles usa un lenguaje más severo: afirma que colocar el fin de la vida humana en las riquezas es algo *violento*, es decir, que es una actitud contraria la misma naturaleza humana. Cf. 1096a 5.

participación[119] sino por *analogía*. En el apartado de *Metafísica* vimos que lo mismo sucede con la noción de *ente*: las cosas son en relación a la noción primera y fundamental de *sustancia* (ousía) y que por ello no decimos que todas las cosas sean sustancias de la misma manera y en el mismo sentido. Esto sucede también con la noción de *bien*: las cosas son buenas por analogía, de modo que hay muchos tipos de bienes y no todos se dicen tales del mismo modo.

Entonces, preguntémonos ¿Cuál es ese bien supremo en donde el hombre realizará la plenitud de su naturaleza racional? Dicho de otra manera, ¿Qué significa "*felicidad*"? ¿Qué características tiene la felicidad?

El bien supremo debe ser, en primer lugar, algo que se busque *por sí mismo* y no por otra cosa. Es decir, no debe poder subordinarse a otra cosa porque de lo contrario no sería ni supremo, ni último, ni tampoco perfecto. *"Por consiguiente, si hay sólo un bien perfecto, ése será el que buscamos, y si hay varios, el más perfecto de ellos"*[120]. Es claro que la felicidad debe ser de tal manera, porque todos afirman que obran en vistas de la felicidad y desean ser felices, pero no que desean la felicidad para otra cosa distinta.

Además, "*el bien perfecto parece ser suficiente*", "*autárquico*"[121]. Esto significa que es aquello a lo que nada puede añadirse, que no necesita nada más y que es lo más deseable de

---

[119] Ibid., 1096a. Ver nuestro apunte acerca de Platón.
[120] *E. N.*, I, 1097a 25.
[121] Ibid., 1097b 5.

todo. Si se le puede añadir aún el más pequeño de los bienes entonces no es suficiente, y de entre los bienes será el mejor. Por lo tanto la felicidad debe consistir en un bien *autárquico*. Aún más, dice Aristóteles, teniendo presente que el hombre "*es por naturaleza un ser social*"[122] tal bien no es autárquico en relación a nosotros, como si una vida solitaria y aislada de los demás pudiese alcanzarlo. Si nuestra naturaleza es social entonces es preciso que el bien supremo pueda y deba buscarse en relación con otros seres humanos.

Por último, decimos que el bien al que aspira cada cosa es aquello que realiza su esencia propia y en cuya posesión se perfecciona, se plenifica. Dicho de otra manera, la función o actividad propia de cada cosa es aquello a lo que lo inclina su forma y que constituye su fin propio. Y así, el bien del martillo consiste en ser usado para el trabajo, el de la estrategia militar es la victoria, el de la medicina la salud, el de la economía la riqueza, el de la arquitectura la casa, etc. La felicidad del hombre, entonces, debe ser su *función propia*, aquello a lo que debe dirigirse como animal racional:

> ¿O no es mejor admitir que así como parece que hay alguna función propia del ojo y de la mano y del pie, y en general de cada uno de los miembros, así también pertenecería al hombre alguna función aparte de éstas?[123]

---

[122] Ibid., 10.
[123] Ibid., 1097b 30.

Es claro que tal función no es el vivir sin más, porque esto lo comparte con las plantas (vida vegetativa) como vimos en la *Psicología*. Tampoco puede ser nada que comparta con los animales (vida sensitiva) porque buscamos algo que sea propio del hombre. Pero el hombre es un *animal racional*, por lo tanto *"la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón"*[124]. ¿Será quizás cualquier actividad de la razón? Desde ya que no, sino la más *excelente* de todas ellas. Los griegos llamaban ἀρετή, areté, *virtud,* a la actividad hecha con excelencia. Por lo tanto, de entre las *virtudes* que el hombre pueda adquirir la felicidad será la más elevada y perfecta de su parte racional. A modo de resumen, dice Aristóteles que "*el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera*"[125]. ¿Qué significa esto de "en una vida entera"? Si la virtud humana es la excelencia en una actividad racional no pueden adquirirla los niños, porque aún no tienen pleno desarrollo de su facultad racional. En consecuencia, para el Estagirita, sólo la persona adulta puede ser plenamente feliz.

Es claro, por lo visto hasta aquí, que Aristóteles asume la tradición socrática y platónica afirmando que de los tres tipos de bienes (los exteriores, los del cuerpo y los del alma) estos últimos son los más importantes y los bienes por excelencia[126]. A su vez, de los bienes del alma el más importante es el

[124] Ibid., 1098a
[125] Ibid., 15.
[126] Ibid., 1098b 12-15.

intelecto: *"Es claro, pues, que cada hombre es su intelecto, o su intelecto principalmente, y que el hombre bueno ama esta parte sobre todo"*[127]. Si el hombre es principalmente su alma y su alma es principalmente intelecto, es necesario concluir que la felicidad del ser humano consistirá principalmente en una actividad excelente del intelecto o, dicho de otra manera, en una virtud intelectual. Pero, ¿qué son las virtudes? ¿Cuántas de ellas hay y en cuál hallará el hombre su perfección?

¿Qué es la virtud?

Dijimos más arriba que para los griegos la virtud (ἀρετή, areté) es, en general, *la excelencia en la actividad propia de cada cosa*. La virtud de un martillo, por ejemplo, es ser usado para el trabajo manual, y será un *buen* martillo en la medida en que, como cosa útil que es, pueda conducir de la mejor manera a esa finalidad. Decimos que un médico virtuoso, un *buen* médico, es aquel que tiene experiencia en su terreno, que tiene los conocimientos pertinentes de su arte y sabe aplicarlos adecuadamente para alcanzar su finalidad propia que es la salud del paciente. La noción de virtud es antiquísima en el pensamiento griego, puede verse incluso en la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero y en los *Trabajos y los días* de Hesíodo; ambos son los grandes poetas formadores de la mente griega. Con el tiempo aquella noción fue transformándose y adquirió un lugar en el filosofar de Sócrates y Platón, gracias a los cuales

[127] Ibid., 1169a. Cf., 1178a 2ss.

Aristóteles pudo adquirir este conocimiento filosófico fundamental para la elaboración de su ética.

Este, como vimos al estudiar su *Psicología*, distingue tres partes o tipos de almas: el alma vegetativa, el alma sensitiva y la racional. La primera corresponde propiamente a las plantas, la segunda a los animales y la tercera es el alma humana. Recordemos, además, que el alma sensitiva tiene las funciones propias del alma vegetativa, y que el ser humano (alma racional) tiene las funciones propias de la vida vegetativa y de la sensitiva. Establezcamos que así como cada tipo de vida tiene funciones y actividades propias también *deben tener su virtud específica*. Intentemos, por lo tanto, enfocarnos en el hombre que como animal racional asume estos tres tipos de vida y los *transforma* a la manera de su vida superior.

El alma vegetativa, dice Aristóteles, es la forma de vida más elemental y que, por lo tanto, comparten todos los seres vivientes[128]. Sus funciones son irracionales y constituyen la base del funcionamiento corporal: crecimiento, nutrición, reproducción, envejecimiento, etc. Es claro, entonces, que su virtud "*no participa en absoluto de la razón*", no es estrictamente humana, aún cuando el hombre hace uso de tales facultades corporales. Las funciones sensitivas, por su parte, son también irracionales pero *pueden participar de alguna manera de la razón*. ¿Cómo? En la medida en que el hombre las *gobierna racionalmente*. De esta manera, cuando el hombre gobierna sus

---

[128] Ibid., 1102b 2ss. Aquí lo explicado por Aristóteles al respecto y que nosotros trataremos muy sintéticamente.

apetitos sensibles por la razón forja en sí mismo lo que Aristóteles llama *virtudes éticas*.

Por último, la parte racional propiamente dicha tiene también sus funciones y pueden ejercitarse de manera excelente, virtuosa. Este ejercicio excelente de la parte intelectual, y por lo tanto más humana, puede producir lo que nuestro autor llama *virtudes dianoéticas*.

Las virtudes éticas

Las virtudes éticas nacen en el hombre por el gobierno que su razón ejerce sobre los apetitos sensibles (concupiscible e irascible). Todos están en potencia respecto de las virtudes, es decir, *pueden* adquirirlas. ¿Cómo? Realizando de manera constante las acciones propias de cada una de ellas. Así, por ejemplo, si realizo de manera constante acciones justas genero en mí un *modo de ser* o *hábito* determinado que es el ser un hombre *justo*. Por esto afirma Aristóteles que la virtud ética *"procede de la costumbre como lo indica su nombre"*[129]. *"Así nos hacemos constructores, construyendo casas, y citaristas tocando la cítara. De un modo semejante, practicando la justicia nos hacemos justos (…)"*[130]. Y lo mismo puede decirse de la valentía, la continencia, la magnanimidad y la enorme cantidad de virtudes

---

[129] Ibid., 1103a 15: *ethikós* (ética) y *éthos* (costumbre, conducta) tienen la misma raíz.

[130] Ibid., 30.

que trata Aristóteles. Para adquirir estos hábitos, por lo tanto, es preciso que el hombre:

a. *Sepa lo que hace*, esté en conocimiento de que la acción que realiza es, por ejemplo, justa;
b. que la *elija* libremente, pues puede hacer una acción justa sin quererlo explícitamente, por mera conveniencia utilitaria o incluso para perjudicar a un tercero. El hábito en cuestión debe querer buscarse *por sí mismo*;
c. y que la realice de manera *firme*[131]. Cuanta mayor determinación se ponga en la acción más rápida y sólidamente se forjará el hábito.

A diferencia de las artes, que son también hábitos, las virtudes éticas tienen relación directa con las *pasiones* o lo que nosotros llamamos habitualmente *sentimientos*. Como dijimos al comienzo, las virtudes éticas se forjan por el dominio de nuestra parte racional sobre nuestros apetitos sensibles. Las *pasiones*, o sentimientos, son afecciones[132] de nuestros apetitos, una cierta conmoción interior producida por el conocimiento de algo placentero o doloroso, de algo conveniente o perjudicial. *"Entiendo por pasiones* –dice Aristóteles- *apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor"*[133]. Dice el

---

[131] Ibid., 1105b 30.
[132] De allí que el término pasión derive de páthos, *padecer*. El apetito, concupiscible o irascible, es afectado, padece la acción de algo exterior que se interioriza por el conocimiento.
[133] Ibid., 20.

dicho que "ojos que no ven, corazón que no siente", y fácilmente puede invertirse y decir que "ojos que ven, corazón que siente". Esto son las pasiones y son estas afecciones, y muchas más, las que deben ordenarse por la razón para forjar las virtudes éticas en el alma. De modo que las virtudes éticas son un cierto *comportarse bien* respecto de los sentimientos.

Ahora bien, ¿De qué manera ordenamos las pasiones por la razón? Realizando en cada caso el *término medio: "(…) pues esta* (la virtud ética) *se refiere a las pasiones y acciones, y en ellas hay exceso, defecto y término medio"*[134]. Por lo tanto, nos enseña Aristóteles que respecto a las pasiones

> (...) caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente, la virtud.[135]

Aristóteles, como buen griego, asume aquella máxima ética inscripta en el templo de Delfos por los siete sabios griegos: *"nada en exceso"*[136]. La virtud ética es la realización del

---

[134] Ibid., 1106b 15ss.

[135] Ibid.

[136] Ver Platón, *Protágoras,* 343a. La noción de *medida* constituye uno de los principios más importantes de la *forma mentis* griega y de su *éthos*: "La mitad vale más que el todo" (Hesíodo, Trabajos y días, 40 y ss); "La sabiduría, que lleva en sí, sólo ella, los límites de todas las cosas" (Solón, fr. 16); "Óptima cosa es la medida" (Cleóbulo de Lindos). La transgresión de la justa medida es la *hybris,* la desmesura, cosa que los

término medio entre el exceso y el defecto que son vicios, conductas malas, y de allí que hacer el mal sea cosa fácil, pero hacer el bien es algo dificultoso: *"Los hombres sólo son buenos de una manera, malos de muchas"*[137]. Sin embargo, no debemos entender este termino medio como mediocridad o tibieza sino todo lo contrario: de acuerdo a su esencia la virtud es el justo medio, *"pero, con respecto a lo mejor y al bien, es un extremo"*[138]. La virtud es excelencia, y como tal conduce a las facultades del hombre a su perfección.

Aristóteles afirma que hay pasiones y acciones que no admiten termino medio porque son malas por sí mismas, porque su sola idea implica perversidad como por ejemplo *"la malignidad, la desvergüenza, la envidia (…) el adulterio, el robo y el homicidio"*[139]. En aquellas pasiones o acciones que admiten término medio, este debe considerarse con *relación a nosotros y* no respecto a la *cosa en sí misma*. El medio de la cosa en sí misma se llama *proporción aritmética* y es aquello que tiene la misma distancia de los extremos, "*por ejemplo, si diez es mucho y dos es poco, se toma el seis como término medio*". Son pocas las ocasiones en las que juzgamos nuestras acciones teniendo en cuenta tal criterio y el mismo Aristóteles lo hace notar[140]. La ética no es

grandes poetas y trágicos griegos enseñaban constantemente. Ver por ejemplo el mito de Prometeo.

137 *E. N.*, 1106b 35.

138 Ibid., 1107a 6-8.

139 Ibid.

140 Por ejemplo respecto de la justicia correctiva o conmutativa que veremos más adelante.

una ciencia exacta y está sometida a las circunstancias que los hechos imponen. Por esta razón, el medio que funciona como criterio de las virtudes éticas es el medio con relación a nosotros regido por la recta razón[141]. Veamos un ejemplo muy sencillo: un deportista de alto rendimiento debe consumir más cantidad de alimentos que alguien que no está habituado al entrenamiento riguroso, de modo que para el primero el termino medio respecto de la buena alimentación no será el mismo que para aquel que no es un atleta[142].

Además, es menester señalar tres características importantes de los hábitos, tanto de los buenos que son las virtudes como de los malos que son los vicios. La primera es que el hábito es un modo de ser, y como tal *dispone* al hombre, lo *configura* e *inclina* a realizar determinados actos. Acciones justas generan en nosotros la virtud de la justicia, y la virtud de la justicia generada en nosotros nos configura y dispone a realizar, a su vez, acciones justas[143]. Por este motivo Aristóteles, siguiendo a Platón, exalta la enorme importancia que tiene la *educación* de los niños y los jóvenes que, aunque no sean plenamente conscientes de lo que significa ser virtuoso, pueden ser guiados a buscar el bien y a preparar el terreno para el despertar de la razón plena. La segunda característica es que el hábito es una disposición *estable*, esto significa difícil de

---

[141] Que, como veremos más adelante, es también una virtud y se llama *prudencia*.

[142] Ibid., 1106a 25ss. El ejemplo lo expone el mismo Aristóteles.

[143] Aristóteles señala esto en otros términos, pero dice más o menos lo mismo que nosotros. Cfr. *E. N.*, II, 1105a 30.

desarraigar. Y la tercera es que el hábito, pero ante todo el hábito bueno o virtud, dispone a realizar las acciones con *facilidad* y *deleite*. Al comienzo la adquisición de la virtud puede ser difícil, pero una vez adquirida en un grado considerable inclina a realizar fácilmente actos buenos, y a realizarlos con gozo.

Como resumen de lo dicho hasta aquí sobre las virtudes éticas digamos que:

a. Por la constante, libre y firme realización de acciones forjamos en nosotros *hábitos* determinados. Podemos definir al hábito como una *disposición o modo de ser estable que inclina a realizar acciones de manera fácil y deleitable*.
b. Si las acciones realizadas son *buenas* entonces generamos un hábito bueno que llamamos *virtud*, si son *malas* generamos un hábito malo que llamamos *vicio*. La virtud ética es el gobierno de la razón sobre las acciones y las pasiones.
c. Este gobierno de la razón es la realización del *término medio* respecto de las pasiones y las acciones. Las virtudes *perfeccionan* las facultades humanas, significan *excelencia* ética del ser humano. Dicho brevemente, ser un buen hombre es ser un hombre virtuoso.

d. Aristóteles define la virtud como *"modo de ser selectivo*[144]*, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello que decidiría el hombre prudente"*[145].

En esta definición queda manifiesta la importancia que tiene la virtud de la *prudencia*, que es una virtud dianoética, y que explicaremos en el apartado siguiente. Demos dos ejemplos de virtudes éticas:

a. El *valor* tiene relación con el miedo (que es una pasión) y es el término medio entre la cobardía y la temeridad (que son vicios). Por ejemplo, aquel que enfrenta el miedo al enemigo y a la muerte en combate, de la manera que debe y atendiendo a las circunstancias, es un hombre valiente. Aquel que huye al menor indicio de peligro y cuando no debe es un cobarde, y aquel que se arroja al peligro cuando no debe es un temerario.
b. La *moderación* tiene relación con los placeres y los dolores y es el termino medio entre la intemperancia y la insensibilidad[146]. La tradición filosófica llamará a esta virtud *templanza* y tiene muchas

---

[144] *Selectivo*, es decir, producto de la libre elección.

[145] *E. N.*, 1107b 35.

[146] Dice Aristóteles que el defecto respecto a los placeres es difícil de encontrar, de modo que estos no tienen nombre. Por esto se ve obligado a inventar el término *insensibilidad*, y lo mismo sucede en muchos otros casos. Ibid., 1107b: *"muchas virtudes y vicios no tienen nombre"*.

determinaciones de acuerdo al placer que se modere. Por ejemplo, aquel que con facilidad se emborracha y que conociéndose sabe que una cerveza es suficiente para que pierda el control de sí mismo, no deberá llegar a ese exceso, y gozará de ese placer con moderación (que es un término medio).

La *justicia* es un caso distinto por su grandeza, a tal punto que para nuestro autor es la más importante de las virtudes éticas. Por esto le dedica un libro entero en su *Ética a Nicómaco*[147], y nosotros, por nuestra parte, le dedicaremos también algo de nuestra atención con detenimiento. Hay muchas otras virtudes éticas que Aristóteles explica largamente y que cubren el enorme arco de la vida ética de un hombre corriente: la liberalidad que rige el dar y el recibir riquezas, magnificencia que rige el uso de la riqueza en grandes cantidades, el pudor, la magnanimidad y la morigeración, la mansedumbre, la amabilidad, la sinceridad o veracidad, buen humor, ingenio, agudeza y muchísimas otras que pueden estudiarse en el libro IV de la obra citada.

La tradición sellará con el nombre de *virtudes cardinales*, esto es, virtudes principales y cabeza de todas las demás, a estas cuatro: la fortaleza o valentía, la templanza, la justicia y la prudencia. Ya dijimos algo de las dos primeras, de la tercera diremos algo a continuación y trataremos la última en el apartado dedicado a las virtudes dianoéticas.

---

[147] Hablamos del libro V (1129a).

La justicia

Según la tradición griega nacida de los poetas gnómicos (Hesíodo y Homero) la justicia (Δίκη, díke) es la diosa responsable del orden cósmico, de dictar junto con Themis (el veredicto) y Zeus los premios y castigos que los mortales merecen. Aristóteles recibe, como griego que es, esta tradición pensada y profundizada filosóficamente por Sócrates y Platón (la *República* trata largamente de este asunto).

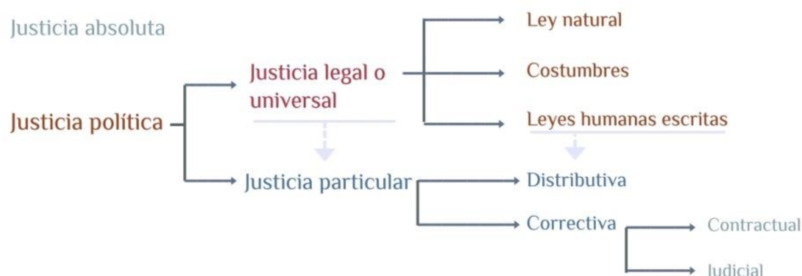
Para el Estagirita la justicia es la virtud ética más excelente, la que confiere orden y armonía a todas las demás en el interior del hombre pero, principalmente, la que permite el orden social y la convivencia con otros seres humanos en comunidad. De allí que Aristóteles distinga la justicia como *virtud absoluta* y la justicia *política o civil*[148]. Su investigación se centra en esta última porque sólo en sociedad el hombre puede ser cabalmente *humano*, y es en sociedad como el hombre puede alcanzar la *excelencia* de la virtud[149]: es mejor y más alto practicar el bien no sólo con uno mismo sino, y sobre todo, *con los demás* en el ámbito humano óptimo que es la *polis*, el Estado.

---

148 *E. N.*, V, 1133a 25: *"(…)* pero no debemos olvidar que lo que buscamos es no sólo la *justicia absoluta,* sino también la *política".* Aristóteles no explica ni en la *E. N.* ni en la *E.E.* esta justicia entendida como virtud absoluta. No parece ser aquello de la armonía de las partes del alma como la entendía Platón, sino más bien el ejercicio unitario de todas las virtudes éticas por el hombre considerado en sí mismo. De allí que entendamos al hombre justo, en general, como un hombre virtuoso sin más: temperante, magnánimo, valiente, etc.

149 Ibid., 1129b 30.

La *justicia política* consiste fundamentalmente en dos cosas: el *cumplimiento de la ley* y en la *equidad*[150]. A partir de este punto Aristóteles emprende una sucesión de divisiones que esquematizadas deben entenderse así[151]:



La *justicia legal* es la obediencia a las leyes que rigen la vida del Estado. En cuanto que las leyes obligan a *todos* los miembros de la comunidad política y conducen a los ciudadanos a realizar *todas* las virtudes, Aristóteles la llama justicia total, integral o *universal*[152]. El cumplir las leyes es la más alta expresión de justicia, porque por ellas se configura plenamente el hombre virtuoso que es el perfecto ciudadano[153].

---

150 Ibid., 1129b.
151 Cfr. Fraile, G., *Historia de la filosofía*, Tomo I, BAC, 4ta ed., 1976, pág. 528. Allí el autor propone otra división, distinta de la mía, además de aportar un esquema muy útil de las virtudes éticas.
152 *E. N.*, 1130b ss.
153 Cf. Ibid., 1029b 25ss.

Nuestro autor distingue tres tipos de leyes, todas circunscriptas al terreno óptimo de desarrollo humano que es la comunidad política y, principalmente, el Estado griego[154]: la *ley natural*, las *costumbres*, y las *leyes civiles* dictaminadas por el gobernante. El moderno positivismo jurídico postula que fuera de las leyes establecidas por el gobierno civil no hay otras. Lejos de esta postura, el derecho griego (que será base fundamental para la concepción occidental del derecho) y específicamente Aristóteles, sostiene que hay una *ley natural*, es decir, aquella *"que tiene en todas partes la misma fuerza y no está sujeta al parecer humano"* y que es *"inamovible"*[155].

Además de la ley natural hay una enorme cantidad de normas transmitidas por enseñanza que no son reguladas por las leyes civiles y que se llaman *costumbres* (*éthos*). Ninguna ley me obliga a ceder el lugar a un anciano en el colectivo, pero se

---

154 Según Aristóteles, Grecia, con su lengua, polis, cultura, leyes, costumbres y *ethos* específico, es el *mundo civilizado*. Los demás son pueblos *bárbaros*. De allí que la esclavitud de pueblos bárbaros fuera muy común y aceptada socialmente, amén de que el carácter imperialista de Grecia (y de Atenas específicamente) es más bien tardío (s. IV aprox.). El mayor exponente de una política imperialista fue Alejandro el Grande (el *Magno*). Aristóteles, que fue tutor de Alejandro, no estaba de acuerdo con esta manera de entender el gobierno. Sobre la defensa y justificación de la esclavitud por Aristóteles ver *Política*, I, 1253b 5ss.

155 *E. N.*, V, 1134b 20. Queda claro porqué dijimos más arriba que para el Estagirita algunas acciones son malas en sentido absoluto como por ejemplo el homicidio. Aunque él no afirme esto de manera literal, no entiendo en qué contexto puede afirmar la malicia intrínseca de determinados actos si no es por la aceptación de una ley natural.

acostumbra hacerlo porque se estima algo bueno. Los ejemplos son incontables y varían según el *éthos* de cada sociedad y cultura.

Por último, están las *leyes civiles* que son las normas hechas por el gobernante con el fin de mandar lo que es bueno y prohibir lo que es malo o, dicho de otra manera, de obtener ciudadanos *virtuosos*[156]. Las leyes civiles *deben ser* producidas según la *recta razón*, esto es, ajustadas a su objeto propio que es mandar realizar la virtud. Sólo así puede hablarse de una autoridad *legítima*, de lo contrario se obtiene una autoridad *tiránica*. El buen ciudadano respeta y cumple las leyes, estrictamente hablando, no por el capricho del gobernante sino porque las leyes que este hace se ajustan a la recta razón:

> Por eso, no permitimos que nos mande un hombre sino la razón porque el hombre manda en interés propio y se convierte en tirano. El magistrado, al contrario, es el guardián de la justicia, y si de la justicia también de la igualdad.[157]

Por otro lado, si las leyes (que son normas universales) rigen las acciones del hombre concreto, el respeto de las mismas redunda en acciones concretas justas. De allí que Aristóteles llame *justicia particular* a las acciones que, teniendo como horizonte a las leyes, son justas y equitativas con relación al

---

[156] Ibid., 1130b 15ss: *"(…) porque la ley manda vivir de acuerdo con todas las virtudes y prohíbe vivir según todos los vicios".*
[157] Ibid., 1134a 35.

prójimo[158]. En este sentido, ser justo con el otro es respetar el *termino medio* que es la *igualdad*, y toda igualdad es una *proporción*. Los extremos respecto de esta igualdad o proporción, tanto por defecto como por exceso, son lo que llamamos *injusticia*[159]. La justicia particular se divide en *distributiva* y *correctiva*. La primera[160] consiste en el reparto de bienes, cargas, obligaciones, honores, riquezas, etc. entre los miembros de una comunidad por parte de una autoridad y según un criterio determinado. Esto supone un orden *jerárquico* y *subordinado* dentro de la organización del Estado o de la comunidad de que se trate. Por ejemplo, es justo que la autoridad conceda la responsabilidad y el honor de ser ministro de economía a un economista, es decir, a alguien apto para ese cargo y que, atendiendo a sus altas responsabilidades, gane un salario superior al secretario del ministro en cuestión. Pero lo mismo puede aplicarse a otros tipos de sociedades. Por ejemplo, en una empresa las personas con mayor responsabilidad cobran más dinero que aquellos que son subordinados a estos. Cuando esto se respeta se mantiene la igualdad entre los miembros de la comunidad o, dicho de otra manera, *se le da a cada uno lo que corresponde* según el cargo que ocupa y las responsabilidades que atiende. Nótese que la igualdad o proporción que se guarda no es estrictamente lineal, pues no se les da a todos de manera absolutamente igual, sino a

[158] Ibid., 1130b 5.

[159] Ibid., 1133b 30: *"(…) la conducta justa es un término medio entre cometer la injusticia y padecerla"*.

[160] Ibid., 1131a 10.

cada uno según su mérito o responsabilidad. Esto es lo que Aristóteles llama *proporción geométrica*[161]. Toda acción que se realice *fuera* de esta igualdad o proporción geométrica (por exceso o defecto) es una *injusticia*. Cometer una injusticia respecto de esta proporción sería, por ejemplo, dar mérito y cargos públicos a quién es manifiestamente incapaz de desempeñar sus funciones o quien es claramente un corrupto, o destacar públicamente como figura culturalmente relevante a quien es a todas luces una persona inculta o moralmente reprensible. Así, esta persona tendría algo que *no le corresponde*, un excedente del que no es merecedor.

En el orden político, dice Aristóteles, el *criterio* de la justicia distributiva depende de qué sea lo que se estima más valioso: para el aristócrata es la virtud, para el oligárquico la riqueza y para el demócrata es la libertad[162] y es allí donde se generan habitualmente disputas entre unos y otros.

Por otra parte, nuestro autor menciona (dentro de la justicia particular) la justicia *correctiva*[163] que es la igualdad entre los miembros de la comunidad según una proporción lineal u horizontal y que Aristóteles llama *aritmética*. Es, dicho

---

[161] Que se expresa así: A:B::C:D. Esto se lee: "A es a B lo que C es a D", "Corresponde a 'A' (por su esfuerzo o mérito, o cargo, o responsabilidad, etc.) recibir 'B' beneficio, lo que en *proporción* significa que 'C' debería recibir 'D' beneficio". El ejemplo de la empresa es interpretación mía y no literalidad de Aristóteles, que explica este asunto sólo respecto al Estado pero que bien puede aplicarse a cualquier comunidad humana.

[162] *E. N.*, 1131a 25ss.

[163] Ibid., 1131b 25 y ss.

de otra manera, el *término medio entre la pérdida y la ganancia*. Veamos un ejemplo: si alguien voluntariamente roba mi auto esa persona se hace a sí mismo un ladrón e introduce una injusticia, una desigualdad o desproporción en el orden social. Ante este hecho me presento a las autoridades correspondientes y realizo una denuncia. De esta manera, inicio un proceso *judicial* con el fin de reestablecer el orden, es decir, de que se me devuelva ese bien perdido que otro tiene injustamente. Supongamos que efectivamente encuentran mi auto e identifican al ladrón. En este caso el *juez* (que es, o debe ser, la personificación de la justicia) falla a mi favor y dictamina que se me devuelva mi auto pero además que se castigue al ladrón por el daño realizado. Así, se reestablece la *igualdad* entre los miembros de la comunidad (en este ejemplo, el ladrón y yo: a mí se me devuelve *lo que es mío* y al ladrón se le quita *lo que no es suyo* además de ser castigado por el crimen de robo, es decir, por dañarme voluntariamente en relación a mis bienes). Así se pone en práctica eso que llamamos justicia correctiva: se realiza una *corrección* del desorden introducido en la comunidad. Este es un ejemplo de lo que podemos llamar justicia correctiva *judicial*. Hay otro tipo de justicia correctiva que es la *contractual*, es decir, la que se practica en los *intercambios* de bienes entre miembros de la comunidad o en los contratos que realizan unos con otros. Aristóteles explica que por la necesidad de intercambiar bienes de distinto valor se creó por convención la *moneda*. Por esta podemos *medir* el valor de los bienes intercambiables, compararlos unos con otros y lograr más

fácilmente la igualdad. Así, por ejemplo, si voy a un almacén y pido un kilo de pan debo dar por él un bien de igual valor para así lograr una igualdad con el vendedor. Antiguamente era más usual el trueque, en el que se daba a cambio no dinero sino otro bien como carne, fruta, un calzado, o cualquier otra cosa que pueda lograr la igualdad en el intercambio. Supongamos, siguiendo el ejemplo, que el almacenero me pide $500 por ese kilo de pan. La justicia radicará en este caso en que le dé esa cantidad de dinero, de modo que si le doy menos yo gano y él pierde y estoy siendo injusto, y si le doy más yo pierdo y el gana y estoy padeciendo injusticia. Pero en el momento en que le doy los $500 pactados realizo una igualdad o proporción aritmética, estoy siendo justo con el prójimo.

Notemos que las leyes son normas universales y en cuanto tales no pueden cubrir la inmensa cantidad de circunstancias particulares que impone la realidad. También es imposible que el gobernante realice leyes para los infinitos casos particulares. Por este motivo la *igualdad o equidad* es una "*corrección de la justicia legal*"[164] de modo que una conducta equitativa ordena las relaciones con los otros completando la fórmula universal de las leyes. Por lo tanto, el hombre equitativo es aquel que *"apartándose de la estricta justicia* (legal) *y de sus peores rigores, sabe ceder aunque tiene la ley de su lado"*[165]. Todos los hombres que buscan el bien están inclinados a buscar siempre la justicia y la igualdad, y todos experimentamos

[164] Ibid., 1137b 10ss.
[165] Ibid., 1137b 35.

también los terribles desordenes morales y sociales que genera la conducta injusta y desigual, tanto de los ciudadanos de a pie como también de la autoridad al establecer leyes malas o ejercer inmoralmente su cargo.

A pesar de todo lo dicho puede surgir todavía el interrogante, ¿Qué decir de aquel que, dando la espalda a las leyes y a la igualdad con el prójimo, comete una acción injusta y no es castigado por su crimen? ¿Qué decir del ladrón que me robó el auto en caso de que salga impune de la justicia correctiva? En este punto Aristóteles retoma la gran enseñanza ética de Sócrates y Platón: *peor es cometer la injusticia que padecerla*, porque quien comete la injusticia se hace vicioso y malo voluntariamente, el que la sufre no[166]. Yo cargo con el defecto de haber perdido mi auto pero el criminal carga con el exceso de su malicia.

Es importante entender, por lo tanto, que aún cuando una ley (que es universal en cuanto tal) no pueda cubrir todo el abanico de posibilidades que surgen en la vida práctica, lo más importante para lograr la virtud de la justicia y ser un perfecto ciudadano es *buscar siempre la igualdad* con los demás: con la autoridad cumpliendo las leyes y con el prójimo en las relaciones variadas y cambiantes que nos presenta la vida cotidiana.

---

[166] Ibid., 1138a 30.

Las virtudes dianoéticas

Por encima de la inmensa cantidad de virtudes éticas, están aquellas que Aristóteles llama *dianoéticas*[167]. En el hombre, dijimos antes, hay una parte racional y una irracional que son los apetitos sensibles que comparte con los animales inferiores. Cuando el hombre *ve* el término medio con la razón en las acciones concretas y domina sus pasiones buscando en cada caso el bien entonces puede forjar en su alma las virtudes éticas. Ahora bien, este "*ver*" racionalmente el término medio adecuado a cada caso concreto (que nuestro autor llama *recta razón*) es la percepción de una *verdad* expresada en un juicio de la inteligencia y que puede tener más o menos la forma de un razonamiento. Por ejemplo: "*Debo* hacer más ejercicio porque últimamente estoy mucho tiempo sentado escribiendo. Estar mucho tiempo sentado no es bueno para mi salud. *Ahora* tengo tiempo y puedo ir a hacer ejercicio, por lo tanto ***ahora*** **haré ejercicio**"[168]. Como podemos observar en este ejemplo sencillo[169], es muy importante el desarrollar adecuadamente las facultades intelectuales para llegar a ser buenas personas, esto es, para poder propiciar la aparición y el crecimiento de las

---

[167] Cf. *E. N.*, 1138b 20 ss.

[168] Como veremos enseguida, este es un ejemplo de la aplicación de la virtud de la *prudencia*.

[169] Un poco infantil, es cierto, pero que puede trasladarse a todos los ámbitos de la vida y a toda decisión, muchas de las cuales pueden ser sumamente importantes. Nadie está libre de elegir, mejor es hacerlo bien y para ello es preciso ejercitar las virtudes dianoéticas.

virtudes éticas, para elegir adecuadamente el bien en cada aspecto y en cada momento de nuestra vida pero, y sobre todo, para aspirar a los bienes superiores, a los fines últimos reales de la existencia humana.

Pues bien, Aristóteles distingue dos modos distintos de percibir la verdad según qué sea lo que se busca conocer. Es la distinción entre la *inteligencia teorética* y *la inteligencia práctica*[170]. Estas no son dos "partes" de la inteligencia, sino simplemente como dos "músculos": dos maneras distintas de alcanzar dos tipos de verdades diferentes. Todo músculo puede ejercitarse y el ejercicio de la inteligencia genera *disposiciones*, una inclinación cada vez más innata para alcanzar la verdad y que es lo que Aristóteles llama virtudes dianoéticas. Veamos.

La inteligencia teorética

La *inteligencia teorética* tiene por objeto las verdades *necesarias*, esto es, que no pueden ser de otra manera, *inmutables* y libres del vaivén de la vida práctica. Las virtudes que perfeccionan este modo de conocer la verdad son tres:

a. El *intelecto* (νοῦς, nous), entendimiento o lo que modernamente llamaríamos simplemente intuición intelectual. Es la *percepción de los primeros principios* que funcionan como fundamento de los silogismos: "el todo es mayor que la parte", "todo el que obra lo hace en vistas a un fin", "es preferible el bien al mal", "todo hombre es mortal",

---

[170] Esbozada en la p. 73 de este apunte.

"la suma de los ángulos interiores de un triángulo es 180°", etc. Estos principios se obtienen por *inducción* y no son producto de una demostración: son ellos los que permiten hacer demostraciones. Dicho brevemente: no se pueden demostrar sino mostrar.

b. La *ciencia* (ἐπιστήμη, epistéme), es la demostración necesaria realizada por el razonamiento que parte de los primeros principios y concluye verdadera, necesaria y universalmente: "Todo hombre es mortal, Juan es hombre, por lo tanto Juan es mortal". Esta virtud nos permite razonar adecuadamente para alcanzar verdades que si bien no influyen directamente sobre el desarrollo ético concreto del individuo, pueden redundar en una perfección ética o en un beneficio del individuo. Por ejemplo, ser un buen médico no implica ser buena persona, amén de todo su conocimiento científico, pero un buen médico puede salvarme la vida. Incluso el desarrollo de la vocación médica puede llevarlo a indagar verdades de orden ético.

c. La virtud de la *sabiduría* (σοφία, sofía)[171], nos dice Aristóteles, engendra en nosotros la más alta de las ciencias, es como *"una especie de ciencia capital de los objetos más honorables"*[172]. Es la más importante de las virtudes de la inteligencia teorética, el más alto grado de perfección intelectual al que puede aspirar el hombre. A tal punto esto

---

171 Algo al respecto de la sabiduría estudiamos en el apunte *"¿Qué es la filosofía?".* Aquí Aristóteles se refiere a la sabiduría en cuanto filosofía, ante todo, de la filosofía primera o metafísica.

172 *E. N.*, 1140a 20.

es así, dice Aristóteles, que los hombres sabios (los filósofos) conocen *"cosas grandes, admirables, difíciles y divinas pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos"*[173]. ¿En qué sentido es inútil la sabiduría? En cuanto que buscar el saber o incluso tener ya un alto grado de sabiduría no nos hace necesaria y propiamente buenos o diestros en los aspectos prácticos de la vida cotidiana. No olvidemos que para Aristóteles ser bueno consiste, *en parte*, en ser virtuosos, es decir, ejercitados en las virtudes éticas. El filósofo es alguien que indaga constantemente las cuestiones más altas y fundamentales del cosmos y la existencia humana. Pero su mismo ejercicio lo aleja de alguna manera de la consideración de las cosas prácticas (los "bienes humanos" en el fragmento citado), al mismo tiempo que lo acerca al contacto con lo divino. ¿Esto significa que la filosofía no tiene ninguna relación con la ética? *Todo lo contrario*. Notemos por lo pronto que su inutilidad y alejamiento de la vida práctica no es un defecto, sino que radica en la *perfección* de la misma sabiduría: *el sabio no busca otra cosa que el mismo saber* y en ello deposita sus aspiraciones. La nobleza y superioridad de su actividad la hacen libre y autosuficiente (autárquica) respecto del devenir y preocupaciones de los bienes humanos. De allí que el filósofo está como embriagado por lo divino y que parezca alejado de la vida práctica. Pareciera que este no quiere ser sabio para ser feliz, sino que, al revés, *porque quiere ser feliz es*

[173] Ibid., 1141b 5.

que anhela el saber. Pero no nos adelantemos. Reservaré la explicación de este asunto importantísimo al tratar la prudencia y la naturaleza de la felicidad perfecta.

La inteligencia práctica

Por otra parte, la *inteligencia práctica* tiene por objeto el conocimiento de las verdades *contingentes*, es decir, que pueden ser de muchas maneras, y tiene por finalidad *ordenar las acciones del hombre en su vida práctica*. Estas acciones del hombre pueden estar dirigidas a producir cosas o simplemente a ser buenas o malas. Y este terreno de lo práctico, cambiante y múltiple, es el que la inteligencia práctica trata de ordenar de la mejor manera.

Cuando el hombre se habitúa a intentar conocer cómo ordenar adecuadamente los medios en orden a la producción de algo genera en sí mismo la virtud del *arte* (τέχνη, téchne) [174]. Así, por ejemplo, un arquitecto y un jefe de obra pueden *deliberar* sobre cuáles serán los mejores medios para realizar una casa concreta de la mejor manera. *Deliberar* significa razonar acerca de los medios óptimos para alcanzar un fin determinado. Como podemos ver en el ejemplo, tanto el arquitecto como el jefe de obra buscan adquirir el arte de producir casas ejerciendo las acciones propias de su oficio, ambos de manera distinta, puesto que el arquitecto tiene la *teoría* que el jefe de obra no, pero este tiene la *experiencia* que aquel probablemente no tenga.

---

[174] Ibid., 1140a.

Teoría y *experiencia* son fundamentales en todo lo que implica el buen quehacer de la vida cotidiana.

Por otro lado, cuando el hombre se esfuerza por conocer la verdad acerca de qué manera realizar buenas acciones en circunstancias concretas entonces puede generar la virtud de la *prudencia* (φϱόνησις, phrónesis)[175]. En este caso no se busca producir algo distinto de la misma acción, sino simplemente que la acción sea buena en este caso concreto. Para Aristóteles, la prudencia es la virtud dianoética más importante en el terreno práctico. Tanto es así que *sin ella no se pueden adquirir las virtudes éticas*. La esencia de la prudencia es lo que antes llamamos *recta razón*: es la correcta aplicación de la razón a los variados escenarios de la vida cotidiana en los que normalmente se enmarañan nuestros sentimientos (pasiones) y deseos. Por ejemplo, dar a otro lo que es suyo aquí y ahora es un acto de justicia, pero saber si es correcto o no que yo le de aquí y ahora lo suyo al otro es un acto de prudencia; enfrentar aquí y ahora un peligro puede ser acto de valentía, pero saber si es aquí y ahora cuando debo enfrentarlo es un acto de prudencia. No puede haber ni justicia ni valentía ni ninguna otra virtud ética sin la medida que aplica la recta razón. Cuando esta recta razón se hace hábito es entonces cuando se adquiere

---

[175] *"(…) la prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre"*. Ibid., 1140b. Un poco más adelante Aristóteles rectifica esta definición quitando "*y malo*". Nada cambia si se entiende que el hombre que conoce lo bueno y lo busca, que es lo propio del prudente, a la vez conoce y rechaza lo malo.

la prudencia[176]: *"(…) no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin virtud moral"*.[177] Más aún, donde la prudencia está presente todo el cuerpo de virtudes éticas prospera armónicamente: *"(…) pues cuando existe la prudencia todas las otras virtudes están presentes"*[178].

En este punto pareciera que Aristóteles formula una contradicción insoluble. Un poco antes afirma que *"un hombre no puede ser prudente, si no es bueno"*[179]. Entonces, ¿somos buenos porque somos prudentes o somos prudentes porque somos buenos? Aristóteles no presenta una solución a esta clara contradicción, las razones son varias pero creo que la central es su carencia de un conocimiento adecuado acerca de la voluntad y el libre albedrío[180]. Pero dejemos esta cuestión para los

---

[176] En este punto se equivocaba Sócrates, dice Aristóteles, al afirmar que toda virtud es prudencia. Conocer qué es lo bueno no nos hace buenos, sino conocer qué es lo bueno y *actuar* en consecuencia: *"Así, Sócrates creía que las virtudes eran razones (pues pensaba que toda virtud era conocimiento); pero nosotros decimos que van acompañadas de razón"*. Ibid., 1144b 25-30.

[177] Ibid.

[178] Ibid., 35.

[179] Ibid., 1144a 35.

[180] Aristóteles en realidad parece no poder escapar de los parámetros socráticos: *"(…) porque no puede haber recta intención sin prudencia ni virtud, ya que la una determina el fin y la otra hace realizar las acciones que conducen al fin"*. Ibid., 1145a. Cf. 1044a 5. Pareciera que sofoca la "rectitud de intención" por el dominio de la prudencia y las virtudes éticas, es decir, por la determinación racional de los fines y los medios. La doctrina de la inseparabilidad de las virtudes no parece ser una

eruditos y concluyamos este asunto diciendo que a pesar de la oscuridad del problema para nuestro autor es claro que el hombre bueno en sentido pleno es aquel que *elige aspirar a la virtud y esta tiene su guía en la prudencia*.

Notemos que para adquirir la prudencia es sumamente importante la *experiencia*, porque ella nos permite conocer mejor, si es que ha sido bien aprovechada, los futuros casos particulares en los que debamos obrar bien. No es menos importante oír las experiencias de otros, y los ancianos suelen ser buen parámetro para crecer en prudencia.

Para concluir, es fundamental entender que en la concepción ética de *Aristóteles la prudencia se subordina a la sabiduría*, de la misma manera que la inteligencia práctica a la teorética:

> (...) la prudencia no es soberana de la sabiduría ni de la parte mejor, como tampoco la medicina lo es de la salud; en efecto, no se sirve de ella, sino que ve cómo producirla. Así, da órdenes por causa de la sabiduría, pero no a ella[181].

Es decir, las virtudes tienen una jerarquía de perfección. Las dianoéticas son claramente superiores a las éticas. Entre las virtudes éticas la más elevada e importante es la justicia. Entre las virtudes dianoéticas, la más perfecta en relación a la vida

---

solución satisfactoria (1044b 30ss.). Pero no debemos pedir a un texto más de lo que da, es lo que está escrito y no es justo discutir con quien ya no puede responder. La tradición filosófica posterior (sobre todo gracias a Sto. Tomás) se encargará de llenar algunos de estos vacíos.

[181] Ibid., 1145a 5.

práctica y cotidiana es la prudencia. Pero la más perfecta en sentido absoluto es la sabiduría, porque es la máxima perfección de la inteligencia. La prudencia "*da órdenes por causa de la sabiduría, pero no a ella*". Aunque Aristóteles no lo diga literalmente, la prudencia es ordenada por la sabiduría, por su superioridad y elevada aspiración a lo divino. Queda abierta la cuestión de cómo es que esto sucede en el hombre. Lo que es claro para Aristóteles es que *la sabiduría es causa final de todas las otras virtudes*, como la salud lo es de la medicina.

La prudencia hace al hombre bueno porque en ella está el principio de todas las virtudes éticas. Y el hombre busca ser bueno, ante todo, *para ser feliz*. No hay dudas que *el hombre virtuoso en este sentido alcanza una cierta felicidad humana*[182]. Pero, ¿es ella la más alta felicidad a la que el hombre puede aspirar? En este punto retornamos a la cuestión central de la ética y en donde iniciamos este apunte: ¿En dónde reside entonces la felicidad perfecta del hombre? ¿Qué acciones debe realizar el hombre para ser plenamente feliz? ¿Basta con ser un buen hombre para ser feliz? Claramente no podemos detenernos en las virtudes éticas, porque ellas no perfeccionan al hombre en su *inteligencia*, que es lo más elevado que tiene. Pero tampoco la prudencia es el culmen y la plenitud de la inteligencia. Tanto la

---

182 "*La vida de acuerdo con la otra especie de virtud es feliz de una manera secundaria, ya que las actividades conforme a esta virtud son humanas (…) Puesto que estas virtudes éticas están también unidas a las pasiones, estarán, asimismo, en relación con el compuesto humano y las virtudes de este compuesto son humanas; y, así, la vida y la felicidad de acuerdo con estas virtudes serán también humanas*". Ibid., 1178a 10-20.

prudencia como las virtudes éticas son una perfección del hombre pero *no lo son en un sentido pleno y absoluto*. Todo parece indicar que la sabiduría es la llave que abrirá el misterioso cofre de la felicidad perfecta.

La felicidad perfecta

Ya todas las piezas están en la mesa, hace falta que las pongamos en su sitio para que el cuadro cobre sentido y se nos revele finalmente en qué consiste ser plenamente feliz para Aristóteles.

Casi al final de la *Ética a Nicómaco* nuestro autor nos dice a manera de síntesis:

> Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable [que sea una actividad] de acuerdo con la virtud más excelsa, y está será una actividad de la parte mejor del hombre. Ya sea, pues el intelecto ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta. Y esta actividad es contemplativa (...) En efecto, esta actividad es la más excelente (pues el intelecto es lo mejor de lo que hay en nosotros y está en relación con lo mejor de los objetos cognoscibles) (...)[183].

Es claro entonces que:

---

183 Ibid., 1177a 10ss.

a. Lo mejor que tiene el hombre es su *inteligencia*, a tal punto que es como algo divino en nosotros. Es por ella por la que principalmente definimos al hombre.
b. Para alcanzar su perfección el hombre debe mejorar su inteligencia, es decir, tiene que realizar la actividad que le es más propia y que es más elevada: *la contemplación*.
c. Por la contemplación *aspiramos a conocer las cosas más nobles y divinas* que hay en el universo.
d. La contemplación es la actividad que engendra la virtud de la *sabiduría*.

Así, en la sabiduría encontramos todas las características que atribuimos antes al bien supremo[184] y en cuya posesión radica la felicidad perfecta: es algo que se busca y ama por sí mismo, autárquico, es el placer más perdurable y noble, y surge en estado de ocio que es para lo que se trabaja en la vida.

Este tipo de actividad es la que realiza la divinidad,

> "(...) y, en consecuencia, la actividad humana que está más íntimamente unida a esta actividad, será la más feliz (...) Pues, mientras toda la vida de los dioses es feliz, la de los hombres lo es en cuanto que existe una cierta semejanza con la actividad divina (...)"[185]

En este sentido, aquí la enorme paradoja del planteo aristotélico, el hombre perfectamente feliz, el hombre que ama y

---

184 Ver p. 84 ss. de este apunte.

185 *E. N.*, 1178b 20-25.

anhela la sabiduría, ya no es sólo humano, sino que es, de alguna manera, alguien también divino. Camina por la tierra con los ojos en el cielo:

> Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano. Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad[186].

En conclusión, *"el sabio será el más feliz de todos los hombres"*[187]. Y sin embargo, el sabio sigue siendo un ser humano a pesar de que ejercite actividades muy elevadas y divinas. Para desarrollar una vida plenamente feliz necesita, como dijimos, de las virtudes éticas y de la prudencia, pero también de amigos virtuosos con los que compartir sus penas y alegrías, de bienes externos moderados y el placer y beneficio que ello significa, como ser social que es necesita también de la vida en el Estado y todo ello durante toda su vida. Todo esto es menos necesario

---

[186] Ibid., 1177b 25ss.

[187] Ibid., 1179 30.

para él que para los hombres que depositan todas sus esperanzas en esos bienes inferiores y que son arrastrados más fácilmente por los vientos de la fortuna.

A modo de síntesis, me aventuro a dar una fórmula de la felicidad perfecta aristótelica. A pesar de su simpleza espero no caer en el simplismo, de ello juzgará el lector. Podemos decir entonces que para Aristóteles la felicidad perfecta consiste en ***amar la sabiduría, ejercitando las demás virtudes, poseyendo bienes externos moderados y suficientes, con honores acordes a su desempeño social y teniendo amigos virtuosos, en una vida completa*.**

Apéndice

La amistad perfecta

Una introducción y algo más

Trataremos aquí algunas de las líneas fundamentales de la concepción aristotélica de la amistad. No todas ellas ni con toda la extensión que demanda una completa compresión de la misma, pues teniendo en cuenta que Aristóteles dedica dos extensos libros a este asunto (el VIII y el IX de la *E. N.*), tal trabajo requeriría una obra muy voluminosa. Tampoco es el objeto de este breve apéndice lograr erudición académica, sino una orientación ética para alumnos recién iniciados en materias filosóficas. Por esta razón, quedarán excluidos de este escrito importantes aspectos de la amistad como su relación con la justicia, su factor aglutinante en el orden político y el largo tratamiento de las amistades desiguales.

La amistad es una nota esencial de la felicidad perfecta tal y como muy sintéticamente la definimos en el apartado sobre la *Ética* siguiendo el filosofar de Aristóteles. Es cierto que nuestra definición no es dada por Aristóteles de manera literal, sin embargo las largas disquisiciones que concluyen en la primacía de la vida contemplativa incluyen la amistad como el más perfecto de los bienes exteriores que, por su nobleza y hermosura, elevan al alma a los más altos grados de perfección humana y sin el cual no puede vivir el hombre como ser social que es. Supongo que podría haberse incluido sin problemas en el desarrollo del tema. Pero no hay que olvidar que estos son meros apuntes de clases que sirven como material fuente para mis alumnos y el tema de la amistad, por lo general, suelo

trabajarlo de manera independiente en la progresión de las clases.

Quizás se acerque a la lectura de estas líneas algún erudito especialista en Aristóteles. Sabrá dispensar la excesiva síntesis de las explicaciones y entenderá que la finalidad aquí es aproximar algo de pensamiento filosófico a jóvenes que están terminando la educación media. Creo sin embargo que el abultado cuerpo de notas y referencias podrá ayudar también a aquellos que estén cursando estudios terciarios y universitarios a adentrarse al pensamiento de Aristóteles. Quizás también sirva para algún profesor preocupado, como es mi caso, por encontrar material no tocado por la maquinaria sistematización de muchos manuales, hoy corrientes, que tienden a dar servidas muchas conclusiones y postulados (a veces incluso erróneas), grandes esquemas explicativos y un lenguaje sumamente alejado de su riqueza originaria. Debo aclarar, sin embargo, que yo también me tomaré ciertas libertades en muchas expresiones, pero intentaré ser justo con el autor y conmigo aclarando cuando sea pertinente las distancias correspondientes.

Esa sistematización artificial puede servir para que los alumnos entren en la dinámica de la educación moderna que consiste en tratar materias especializadas en los tecnicismos necesarios para la inserción en la vida laboral. Pero eso, a mi humilde parecer, no es enseñar filosofía. Y mi intención *es* enseñar filosofía. Espero que eso no ofenda a los grandes productores de manuales ni a los pedagogos que muchas veces

no tienen intenciones de meterse en tantos asuntos complicados como los filosóficos. A fin de cuentas, la educación, dicen muchos de ellos, debe ser una adaptación a las capacidades del alumnado y de las exigencias del mundo de hoy. También los antiguos decían algo parecido: *se recibe al modo del recipiente*. El gran problema es que en muchos casos hemos claudicado a la tarea de perfeccionar el recipiente. Quizás no entiendo mucho de pedagogía, pero creo que la educación consiste precisamente en eso.

Pues bien, mi única finalidad con estos apuntes es intentar ensanchar el recipiente, porque no creo que haya buenas razones para dudar de la capacidad de los alumnos, puede que en verdad estemos dudando de la nuestra.

Uno de los puntos en los que considero que el alumnado se ve estrechado por muchas de las condiciones de la vida moderna es en la capacidad de forjar buenas y verdaderas amistades. Podría alguien objetar que las enseñanzas de un filósofo que caminó por este mundo hace 2400 años están ya caducas y que poco aprovecharían a personas tan distintas de las que vivieron en aquellos tiempos. Me parece que cada una de las afirmaciones de esa objeción es errónea. Es ya notable que los griegos de hace dos milenios eran tan diferentes de nosotros como para necesitar educación, interesarse por la filosofía, discurrir sobre temas éticos o hablar sobre qué significa hacer amigos. Quizás, salvando el hecho de que no tenían computadoras ni miraban fútbol los sábados, no eran tan diferentes a nosotros. También ellos se interesaban por tener

amigos. Puede que sean diferentes a nosotros en el sentido de que ellos sí se preocupaban por indagar qué significa la amistad y nosotros, como buenos modernos, ya no nos preocupamos por eso. Creo que el asunto debe mirarse al revés: debemos buscar en ese tesoro de grandes enseñanzas pasadas, escondido en las profundidades del tiempo, porque hoy ya no abundan, ni en cantidad ni en calidad. No quiero atribuirme el mérito por algo que no me corresponde, aquí sólo tengo la pala para desenterrarlo, porque el tesoro no es mío. Ese es el objetivo de este breve apéndice: traer nuevamente a la superficie viejas enseñanzas éticas para ayudar a renovar en los jóvenes el deseo de filosofar.

La amistad: lo más necesario y algo hermoso

Aristóteles, ese gran observador de las cosas cotidianas, trata de la amistad[188] en dos aspectos esenciales: la amistad es *lo más necesario* para la vida y es algo *hermoso* y noble. Estos aspectos marcan como el encuadre de todo el tratamiento del asunto.

Que es algo necesario para la vida parece algo bastante claro, lo que es interesante y cosa sumamente importante es que para nuestro autor *"la amistad es una virtud o algo acompañado de virtud y, además, **es lo más necesario para la vida**"[189]*. No es algo más entre todo el conjunto de cosas necesarias*, sino lo más necesario* ¿No son cosas muy necesarias las riquezas, los honores, el poder, la autoridad? ¿Y qué pasa con el Estado, que es el hábitat natural del desarrollo humano? ¿No parece más importante la justicia sin la cual no puede haber un orden en la vida social? ¿No la justicia más necesaria que la amistad? El mismo Aristóteles se pregunta: *"¿de qué sirve esta abundancia de bienes sin la oportunidad de hacer el bien, que es la más ejercitada y la más laudable hacia los amigos?"[190]*

---

[188] *E. N.*, VIII, 1055a. Nuestro autor le dedica dos libros enteros (VIII y IX), los últimos antes de iniciar el X en el que concluye con la explicación de la felicidad perfecta y que funciona como introducción a su *Política*. No hay entre los autores de la antigüedad, me parece, un tratamiento más extenso, sistemático y bello sobre la amistad.
[189] Ibid.
[190] Ibid., 5.

Hoy en día estamos habituados a pensar que lo necesario en la vida se reduce a las cosas materiales indispensables para conservarla, como el dinero o la salud. Pero la mirada aquí es mucho más trascendente: la vida propiamente humana tiene la plenitud de su desarrollo en el ejercicio de las virtudes que es lo que investiga la ética. Es cierto que la amistad puede ser sumamente beneficiosa en la pobreza, en la vejez, en las dificultades que nos presenta el devenir de la existencia. Sin embargo, la amistad es algo sumamente superior a todo esto, incluso superior a la misma justicia: *"(…) cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, pero, aun siendo justos, sí necesitan de la amistad, y parece que son los justos los que son más capaces de amistad"*[191]. E inmediatamente después afirma: *"Pero la amistad es no sólo necesaria,* ***sino también hermosa****. En efecto, alabamos a los que aman a sus amigos y el tener muchos amigos se considera como una de las cosas mejores (…)".*

¿En dónde reside la superioridad ética de la amistad? ¿Qué la hace lo más necesario para la vida y algo sumamente noble y hermoso? ¿En qué sentido es una virtud o algo acompañado de virtud? La respuesta a estas preguntas se nos revelará en cuanto indaguemos qué es propiamente la amistad.

El hombre, ser que ama[192]

---

[191] Ibid., 25.

[192] Notará el lector más especializado en la materia que tuve que alejarme de la terminología e incluso también de la letra y el espíritu de la enseñanza aristotélica. Este apéndice no busca formar especialistas en Aristóteles, sino especialistas en ser buenas personas.

El ser humano es capaz de amar. En nuestra vida amamos muchas cosas: nuestros bienes materiales, nuestra mascota, las personas que nos rodean, las cosas intangibles que nos involucran, como el club de futbol cuya camiseta llevamos puesta con orgullo, nuestra Patria a la que amamos en sus símbolos, o Dios a quien nunca vimos pero en quien muchos creemos; incluso amamos actividades como hacer deporte, conversar con otros, escribir, leer, escuchar música, etc. Todos nosotros tenemos la experiencia fundamental del amor y somos convocados por ella todos los días de nuestra vida aún cuando no reflexionemos acerca de ello a cada instante. Si pensamos un momento acerca de todos los seres (materiales, inmateriales, inanimados, vivos, simbólicos, etc.) que amamos en nuestra vida notaremos que ni todos ellos son iguales entre sí ni todos son igualmente importantes para nosotros.

Ahora bien, Aristóteles nos enseña que cada uno de esos seres son capaces de ser amados, son *amables* (τὸ φιλητόν, tó filetón), es decir, capaces de convertirse en objeto de nuestro amor; y ante la pregunta "¿por qué amo este ser?"[193] podemos dar una triple respuesta: o lo amamos porque es algo *útil* (χρήσιμος, khrésimos), o porque es algo *placentero* (ἡδύς, hedýs) o porque es algo *bueno* (ἀγαθός, agathós)[194]. Podemos

---

[193] Recordemos que al estudiar la pregunta filosófica el "¿por qué?" se nos había revelado como la pregunta más importante, la que nos permite remontarnos hasta las causas últimas. Aquí estamos sondeando la pregunta por la causa final. De modo que este "¿por qué?" puede también preguntarse como "¿para qué?".

[194] Ibid., 1155b 15-20.

incluir todos los seres que amamos dentro de estas tres categorías. Por ejemplo: amo mis botines, pero ¿por qué los amo? Porque *me sirven* para jugar al fútbol, es decir, los quiero como *cosa útil*. Amo también el futbol, ¿por qué lo amo? Porque jugar *me produce un placer* enorme. Otro puede añadir que le significa una mejora de su salud, y puede aún preguntarse ¿y porqué amo estar saludable? Porque me siento mejor, me es agradable o placentero tener buena salud. Podemos también preguntarnos, "¿Por qué amo a mis padres?", ¿son mis padres algo que me sirven para otra cosa o que me significan placer? Puede ser que conversar con ellos sea placentero o incluso que me sirvan en tanto que son el medio para adquirir cosas que obviamente necesito en mi vida. Pero inmediatamente notamos que aún cuando esto sea o no así, *los amamos de todas maneras* por el hecho de que son nuestros padres. Los amamos porque son *algo bueno en sí mismo*. Lo mismo puede aplicarse a un novio o novia, un hermano, un hijo, un amigo, a la sabiduría, a mi Patria, a Dios y a muchísimas otras cosas cuyo amor puede significarnos o no utilidad o placer pero que indudablemente queremos por su *valor intrínseco*, *por sí mismos*.

Nótese que siempre que nos preguntamos el *"porqué"* amamos las cosas que son placenteras o buenas la pregunta es redundante[195]. Es decir, tanto lo placentero como lo bueno se

---

[195] "¿Por qué amo el café?", respondemos: "Porque es rico". Es redundante. "¿Por qué amo a mi esposa?", porque es ella. Y listo. La respuesta es redundante. Describir sus características no ayudaría mucho (linda, inteligente, creativa, etc.) porque aún cuando pierda esas características por la razón que fuere (una enfermedad, vejez,

buscan como un *fin en sí mismo*. Lo útil, por el contrario, se busca como un *medio* para alcanzar otro fin, algo agradable o bueno. Tal es el caso de la riqueza, por ejemplo, que la queremos porque nos permite acceder a otras cosas agradables o buenas.

Reflexionemos un poco más sobre este asunto. ¿Qué pasaría si yo quiero a una persona como cosa útil? Inmediatamente se nos aparece en la imaginación el caso extremo de la esclavitud. En ella un ser humano es vendido y comprado y utilizado para determinados fines que incluso pueden ser nobles y no necesariamente malos (el trabajo en la casa o la construcción de un monumento, por ejemplo). Los antiguos griegos aprobaban socialmente la esclavitud y era habitual que estos trabajaran para personas adineradas en las tareas del hogar o sirviendo en los momentos de ocio. Algunos incluso eran educados para tal fin, se les enseñaba a leer para que puedan leerle a sus "dueños". ¿Es la esclavitud algo "*ético*"? Esta pregunta puede traducirse, a la luz de lo dicho hasta aquí, de esta manera: ***¿Debe*** un ser humano ser amado como cosa útil? La pregunta por el ***deber*** nos muestra que a cada ser le corresponde un modo determinado de ser amado según su *esencia, según lo que es*. Por ejemplo, una persona humana *no debe* ser esclavizada, ¿por qué? Porque el solo hecho de que se trata de una persona humana, dicho de otra manera,

---

p.ej.) la amaría de todas maneras y *debería* amarla de todas maneras. Aplíquese a la infinidad de relaciones humanas. Ya nos adentraremos mejor en este tema.

debe ser amada por sí misma y no por la utilidad ni el placer que pueden significar para mí. Un martillo debe ser amado como herramienta de trabajo, y no por sí mismo precisamente porque *es una cosa útil*. No me imagino a nadie llevando su martillo al cine o a tomar una cerveza. Un buen mate *debe* ser amado como cosa placentera y no como algo bueno, es decir, como un ser que amamos por sí mismo (por su valor intrínseco) sino como algo *que a mí me significa placer*. Quizás aquí es donde puede aparecer cierta confusión: lo placentero y lo bueno en sí mismo son vecinos, pero son distintos. Ambos se buscan como fines, y en algunos casos se excluyen: *lo que es placentero se busca por el placer que a mí me produce*, mientras que lo bueno se busca no por algún efecto que a mí me beneficie sino porque busco que eso bueno *sea aún mejor en cuanto sea posible*. Por ejemplo, amar a los hijos a veces no es algo placentero, implica esfuerzo y a veces incluso dolor, pero el amor de los padres *debe* ir más allá, porque los hijos son seres que deben ser amados por sí mismos y los padres se disponen a sacrificar muchas cosas por su bien. Un soldado que ama a su Patria está dispuesto incluso a dar su vida por ella, no pareciera regirse ni por el placer ni por la utilidad que pueda obtener en sus acciones como soldado.

Por lo tanto, el amor humano tiene un sentido ético en cuanto entra en relación con un *deber*: ***Cada cosa debe ser amada según lo que es***. Aristóteles apenas vislumbra este aspecto profundo del amor[196], pues carece de la cosmovisión

---

[196] En 1155b 20 se pregunta: *"¿aman los hombres lo bueno o lo que es bueno para ellos"?* Y concluye: *"lo amable será lo que parece ser tal"*. Aristóteles

metafísica cristiana que forjó nuestro sentido del amor y del deber durante dos mil años[197]. Pero parece sugerir, al menos, que efectivamente el hombre *debe* relacionarse amorosamente con los demás seres según su naturaleza[198]. Y es precisamente

---

aquí está indagando, a mi parecer, sobre este profundo problema: ¿Cómo sabe el hombre que lo que ama es lo que debe amar y que lo ama de la manera que debe amarlo? Si nos atenemos a sus palabras en la *E. N*. es claro que para él al hombre virtuoso se le muestra el bien real, lo que debe ser, y el hombre malvado y vicioso ve y busca bienes aparentes que en realidad son males. El problema se vuelve circular: para ver el bien real y amarlo debo ser virtuoso, y para ser virtuoso debo ver y amar el bien real. La solución aristotélica parece ser que la educación desde niños nos prepara para que, al despertar la razón, podamos acceder al conocimiento de los bienes reales. En verdad, esto no soluciona en absoluto el problema aunque refutarlo sería muy extenso. Quede dicha la cosa como está. Aristóteles llegó tan lejos como pudo, y eso ya es bastante.

[197] Esta llevó, entre otras cosas, a la transformación y posterior desaparición de la esclavitud como elemento de la estructura social en la mayoría de las ciudades cristianas hacia el s. X d. C. Aristóteles estaba a favor de la esclavitud, como prácticamente todo el mundo griego, y aunque consideraba que el esclavo era un ser humano (a diferencia de la esclavitud oriental que los veía como animales) este, por su condición de esclavo, podía ser vendido o comprado. Incluso los ciudadanos griegos podían pasar a ser esclavos frente a las deudas que no podían pagar. Solón en el S. VI a. C. se encargó de corregir esta práctica, aunque, como griego que era, no estaba en contra de la esclavitud de extranjeros.

[198] Por ejemplo, nos enseña que *"(…) **debe** desearse el bien del amigo por el amigo mismo"*. La misma idea señala en torno al vino y al uso que debe dársele como cosa placentera unas líneas antes. Ibid., 1155b 30. Cfr. 1169a 15: *"(…) el hombre bueno hace lo que **debe** hacer; porque el*

en esta dinámica de relaciones amorosas en las que *se revela el aspecto ético del mismo hombre*, en ellas configura su conducta, sus costumbres y dispone sus acciones en sociedad. En la medida en que el hombre se dispone a amar cada ser según lo reclama la naturaleza de lo amado es que se configura *virtuosamente*.

Tipos de amistad

Dijimos en el apartado anterior que el ser humano es por naturaleza un amante, alguien que entra en relación con otros seres por medio del amor. Pero notemos que no todos los seres con los que el hombre se relaciona corresponden su amor tal y como el hombre lo hace con ellos. Puedo amar mucho mi martillo, mis botines o mi mate pero ellos nunca van a amarme de la misma manera. Un perro puede manifestar mucho sentimiento ante mis atenciones y muestras de cariño, pero nunca me podría festejar un cumpleaños, darme un consejo o acompañarme en la enfermedad como yo lo haría con él. En pocas palabras, de todos los seres con los que entramos en relación sólo *otros seres humanos* pueden corresponder de manera recíproca mi amor hacia ellos. Por lo tanto, en la medida en que amo a alguien y esa persona corresponde mi amor, de alguna manera, es que hay *reciprocidad* (ἀντιφίλησις, antifílesis) y podemos ya comenzar a hablar de una *amistad* (φιλία, filía).

---

intelecto escoge, en cada caso, lo que es mejor para uno mismo, y el hombre bueno obedece a su intelecto".

Ahora bien, nos dice Aristóteles que *"tres son, pues, las especies de amistad, iguales en número a las cosas amables"*[199]. Es decir, a cada una de estas tres maneras de amar, que tratamos en el apartado anterior, le corresponden tres tipos de amistad: la *amistad de utilidad*, *amistad de placer*, y la *amistad perfecta.*

La amistad de utilidad y la amistad de placer

Nos enseña Aristóteles que la *amistad de utilidad* surge por el *interés* que ambas partes de la relación encuentran entre sí, ambos son útiles el uno para el otro de alguna manera. En nuestra vida cotidiana desarrollamos muy habitualmente este tipo de relaciones, sucede mucho entre sociedades o grupos cuya finalidad es obtener algún beneficio común, como puede ser los compañeros de colegio o de trabajo. Podemos forjar buenas relaciones con otros en estos contextos porque nos brindamos ayuda mutua para el estudio o para lograr un buen funcionamiento en una empresa. Y esto está muy bien, incluso puede suceder que esta utilidad común sea el puente para comenzar un paulatino acrecentamiento del querer y que llegue a desembocar en una sólida y verdadera amistad. Pero notemos que la amistad de utilidad es una relación *muy endeble*: en cuanto se desvanece la utilidad común también lo hace la relación. Esto sucede porque en el amor de utilidad (en el cual se funda la amistad de utilidad) *busco en el otro algo que es beneficioso* ***para mí*** *o para la sociedad de la cual* ***yo participo***, de

[199] Ibid., 1156a

modo que si el otro pierde la cualidad o el bien que a mí o a la sociedad beneficiaba entonces ya no hay motivo para continuar la relación. Pensemos, por ejemplo, en los trabajos grupales que realizamos en el colegio, ¿no sucede a menudo que cuando algún miembro del grupo no cumple su labor adecuadamente se generan discordias y crecen las exhortaciones hacia el otro o, en algunos casos, la intención de expulsar al que ya no es útil? Algo similar sucede en otras sociedades fundadas en relaciones de utilidad (entre el empleador y el empleado, entre el vendedor y el cliente, etc.) que son muy numerosas y necesarias para la vida. Ocurre también que en situaciones de necesidad (ya sea material, intelectual, espiritual, etc.) alguien forje este tipo de relaciones por fuerza de las circunstancias, lo cual no deja de ser un criterio de utilidad. ¿A quién va a pedirle, durante la prueba, la respuesta a "la pregunta 2" el que no estudió y que, teniendo una clara necesidad de aprobar, opta por el camino del "copiarse"? Es claro que al que puede satisfacer su necesidad de aprobar, es decir, al que estudió. Pero, si son amigos de utilidad, el no pasar la respuesta puede ser fatal para la relación.

Algo parecido sucede en *la amistad de placer*, en este caso la relación consiste en el placer que ambas partes se procuran mutuamente. Este es un tipo de amistad muy frecuente entre los jóvenes,

> (...) pues estos viven de acuerdo con su pasión, y persiguen, sobre todo, lo que les es agradable y lo presente; pero con la edad también cambia para ellos lo agradable. Por eso, los jóvenes se hacen amigos

rápidamente y también dejan de serlo con facilidad, ya que la amistad cambia con el placer y tal placer cambia fácilmente.[200]

Al igual que la amistad de utilidad, la amistad fundada en el placer mutuo es *muy endeble*, pues *el centro está puesto* ***en lo que a mí me es agradable o placentero***. En cuanto se diluye el placer que me produce la compañía del otro se disuelve la amistad.

Es muy frecuente hoy en día que los jóvenes forjen su personalidad, su conducta y su aspecto físico en torno a lo que puede ser placentero o agradable para otros con el fin de generar más amistades de este tipo. Cuando este criterio de placer en la formación de la identidad se vuelve una norma común entonces surge una *moda*. Las modas pueden aparecer por varios motivos, quizás los más comunes son el interés de mercado (y entonces es un artificio que algunos producen con la intención de potenciar la venta de algún producto como puede ser ropa, cosméticos, etc.) o porque algún famoso es elevado al rango de modelo (hoy en día es frecuente que algún cantante, "influencer", futbolista o alguien de la farándula establezca algún uso o costumbre por la repercusión mediática que tiene). Todo lo cual está potenciado por la masividad y velocidad que tienen las redes sociales en la transmisión de información. De modo que cuando las personas tienen por principio de conducta las modas, la superficialidad y el placer fugaz crecen las amistades de este tipo, es decir, las amistades

[200] Ibid., 1156a 30.

de placer, al tiempo que se cierran las puertas a amistades más sólidas y humanamente más perfectas. Esto fomenta en nuestro tiempo una enorme *frivolidad* en las relaciones humanas, una carencia de trascendencia y una creciente incapacidad para el sacrificio por el otro.

Los jóvenes tienen una natural inclinación al divertimento, al convivir y a la mutua compañía[201], cosas que son sumamente importantes para forjar buenas amistades. Pero cuando la amistad tiene *su centro en el yo*, en el placer que *a mí me significa el otro*, cuando la compañía tiene por finalidad *mi satisfacción* antes que el otro en tanto que otro, entonces hablamos de una relación fugaz, como fugaz es el mismo placer.

Por este motivo, Aristóteles dice que *"estas amistades* (de utilidad y de placer) *lo son, por tanto,* ***por accidente, porque uno es amado no por lo que es, sino por lo que procura, ya sea utilidad ya sea placer".***[202] Tanto la amistad de utilidad como la amistad de placer son amistades *accidentalmente*[203]: es decir, *no son verdaderas amistades*. ¿Por qué? Porque no podemos hablar de verdadera amistad, como tampoco de verdadero amor, donde no se ama al otro *por lo que es*. Ya lo habíamos indicado más arriba: cada cosa debe ser amada según lo que es. ¿Puedo llamar al otro "amigo" cuando no estoy abierto a la renuncia y

---

201 Ibid., 1156b.

202 Ibid., 1156a 15.

203 Recordemos que para Aristóteles lo accidental se opone a lo substancial, a lo que *es* propiamente hablando. Para este asunto ver la *Doctrina hylemórfica* (pp. 20-22 de este apunte).

cuando mi finalidad no está puesta en lo que el otro es, pero, sobre todo, en su bien y perfección? Pareciera, entonces, que la verdadera amistad debe fundarse en la consideración del otro en tanto que otro, en lo que el otro es, en su bien y no en lo que el otro puede darme a mí. El egoísmo queda excluído por Aristóteles de la fórmula de la verdadera amistad. ¿Qué es, entonces, la verdadera amistad?

La amistad perfecta

Dijimos en el apartado anterior que tanto la amistad de utilidad como la amistad fundada en el placer son esencialmente *egoístas*, porque el amor de ambas partes de la relación se dirige a satisfacer una necesidad, interés o el deseo de uno mismo. Si bien estas relaciones son frecuentes e incluso son necesarias para desarrollar un determinado aspecto de nuestra vida (particularmente la amistad de utilidad) ellas no constituyen el más alto grado de desarrollo humano y son lazos endebles. Por esto Aristóteles afirma que este tipo de relaciones prosperan fácilmente entre los hombres frívolos y malos (guiados por los vicios) que no consideran al otro por lo que es y por lo que puede ser de bueno, sino por la utilidad o satisfacción que significa para mí.

Por el contrario, la ***amistad perfecta***:

> (...) es la de los hombres buenos e iguales en virtud; pues, en la medida en que son buenos, de la misma manera quieren el bien el uno del otro, y tales hombres son buenos en sí mismos; y los que quieren el bien de sus amigos por causa de estos son los mejores amigos, y están

> así dispuestos a causa de lo que son y no por accidente; de manera que su amistad permanece mientras son buenos, y la virtud es algo estable.[204]

Expliquemos detenidamente este pasaje. En primer lugar, esta amistad perfecta es *"la de los hombres buenos e iguales en virtud"*. Recordemos, para Aristóteles el hombre bueno es aquel que se esfuerza por mejorarse todo lo que pueda aspirando a la excelencia en el conocimiento y en las acciones. Esto, sostenido con constancia en el tiempo, genera *hábitos buenos* que llamamos *virtudes*. Estas virtudes pueden ser *dianoéticas* (excelencia en el conocimiento) y *éticas* (excelencia en las acciones). Además de la *reciprocidad*, primera característica y más elemental de toda amistad, los amigos deben tener cierta *igualdad o semejanza* (ὅμοιος, hómoios). En el caso de la amistad de utilidad y la de placer, esta igualdad está como distorsionada: podemos decir que ambos son iguales en cuanto seres humanos, es decir, en su naturaleza. Fuera de esta igualdad básica, solamente podemos afirmar que son igualmente egoístas. En cambio, en la amistad perfecta ambas personas son *iguales o semejantes en virtud*, coinciden en esta búsqueda de excelencia. Y aún cuando pueda haber una significativa diferencia en grado de virtud, la misma consideración del otro, el intentar mejorarlo buscando su bien, tiende a una igualación superadora y mutua. Podemos decir que así como los que practican el mal, al unirse en amistad, se empeoran en el vicio; los que practican el bien, al unirse en amistad, se mejoran mutuamente en la virtud.

---

[204] Ibid., 1156b 5-10.

En segundo lugar, debemos retomar lo que dijimos más arriba acerca del amor de lo bueno en sí mismo. Este tipo de seres (humanos y virtuosos) dijimos, deben ser amados por lo que son, por su valor intrínseco. Este amor tiene como centro no al yo, sino al otro, considerando lo que es, lo que tiene de bueno y también lo que puede ser mejor en él. Pues bien, en este tipo de amor está pensando Aristóteles cuando se refiere a esta amistad perfecta: los amigos virtuosos se aman por su bondad, por las virtudes que tienen y por todas las que pueden adquirir juntos[205].

Por último, esta dinámica de crecimiento mutuo en la virtud es algo más *estable* que las amistades de utilidad y de placer. La razón es sencilla: la virtud es un hábito bueno, algo difícil de perder cuando ya hizo raíces en el alma. Es por eso que la amistad alimentada por el deseo de mejorar al otro en la virtud es algo firme y estable.

Hay una tercera característica (además de la reciprocidad y la igualdad) que Aristóteles atribuye a la amistad perfecta pero *no* a la amistad egoísta: la *benevolencia* (εὔνοια, eunoia)[206].

---

[205] Cfr. 1159a 30ss.

[206] La traducción de εὔνοια por *benevolencia* puede dar lugar a muchas confusiones. Benevolencia viene de *bene-volere*, querer-bien o querer-lo-bueno. Pero esto no es lo que Aristóteles quiere decir con *eunoia* y lo deja bien en claro: tener *eunoia* por el otro no es aún querer su bien, sino simplemente complacerse en la bondad del otro, es más bien un bien-conocer la belleza de lo bueno que el otro es y complacerse en ello. Por esto podemos tener *eunoia* hacia el otro y no ser, aún, su amigo. Mantenemos de todas maneras el término, que ya se hizo tradición y uso común, a falta de uno mejor. Cfr. 1166b 30-35.

Nuestro autor nos dice que de la misma manera que el amor de placer requiere el percibir con los sentidos la belleza de lo otro y sentir placer en ello, de manera similar, la amistad perfecta requiere que uno perciba la belleza de la virtud del otro y se complazca en ella. Nosotros podemos decir que uno no puede amar a quien no conoce en absoluto y, al revés, que conocer mejor al otro, percibir su bondad y complacerse en ella puede acrecentar el amor por el otro. Dice Aristóteles que

> (...) la benevolencia es el principio de la amistad, así como el placer visual lo es del amor, porque nadie ama si antes no se ha complacido con la forma bella del amado, pero el que goza con la forma no ama más por ello (...) Por eso, metafóricamente, podría decirse que la benevolencia es amistad inactiva, pues cuando es prolongada y alcanza familiaridad se convierte en amistad, pero no en amistad que existe por interés o por placer (...) En general, la benevolencia surge por alguna virtud y bondad, cuando alguien nos parece noble (...) [207]

La benevolencia es como la antesala de la amistad perfecta, no es todavía amistad pero nos prepara para ella. Es percibir la bondad del otro y la belleza que esa bondad irradia, que *despierta en nosotros el deseo* de querer compartir con el otro la búsqueda de ser mejores personas, más felices en la virtud. Esta "consideración inactiva" del otro será completada con la búsqueda activa del bien del otro que no es otra cosa que la práctica de la virtud impulsada por el amor honesto, donante y entregado hacia los amigos.

---

[207] Ibid., 1167a.

Una paradoja enorme

Para terminar este apéndice, notemos una enorme paradoja. La amistad perfecta tiene como característica fundamental el considerar al otro, verlo y amarlo en lo que es y en todo lo bueno que puede ser. En esta dinámica de búsqueda recíproca de perfección obtengo, indirectamente podemos decir, *mi propio bien*. Amando al otro, *crezco* en virtud. *Olvidándome* de mí mismo es donde otro me encuentra. *Saliendo* de mí, otro entra en mi alma. Pienso en él, y el en mí. Doy sin esperar nada a cambio, y lo recibo todo[208]. Y en el crecer mutuamente en virtud olvidando toda utilidad o placer, se obtienen, paradójicamente, una mayor utilidad y un mayor placer. Porque el amor de la amistad perfecta incluye la utilidad y el placer, abrazándolos y fundiéndolos en su superioridad. Y entonces nos atendemos en los momentos de desgracia y ambos nos complacemos en la compañía mutua, aún cuando estas cosas no sean lo que se busca en primer lugar. No somos amigos porque nos servimos, sino que nos servimos porque somos amigos. No somos amigos porque nos complacemos mutuamente, pero nos complacemos mutuamente porque somos amigos.

Tanto es así que el otro ya no es otro y yo no soy yo, pues tanto se funden ambos en amor mutuo que el otro se transforma *en otro yo*[209]. Y así es como, de alguna manera, el amor propio que todos tenemos espontáneamente, olvidado en

---

[208] Cfr. 1168b ss.; 1169b 10.
[209] Ibid., 1166a 30; 1169b.

la entrega al otro, se recupera elevado y multiplicado en el amor que el otro me tiene.

Una persona así, asida a la nobleza de un amor superior y dispuesta a amar al otro en tanto que *otro yo*,

> (...) hace muchas cosas por causa de sus amigos y de su patria, *hasta morir por ellos si es necesario.* Abandonará riquezas, honores y, en general, todos los bienes por los que los hombres luchan, procurando para sí mismo lo noble; preferirá un intenso placer por un corto período, que no uno débil durante mucho tiempo, y *vivir noblemente un año que muchos sin sentido, y realizar una acción hermosa y grande que muchas insignificantes. Este, quizás, sea también el caso de los que dan su vida por otro: eligen para sí mismos el mayor bien*[210].

Ahora quizás quede más claro el porqué incluimos en nuestra definición de felicidad perfecta a la amistad. ¿Cómo no llamar vida feliz a esa intimidad inmensa y profundísima de una comunidad de dos que ya son un solo corazón? ¿Cómo no llamar feliz al hombre que comparte su amor procurando el bien del otro, su perfección y cuidado, incluso sacrificándose a sí mismo si es necesario para guardar en su alma la más alta nobleza y gloria? Quien ame verdaderamente a sus amigos será feliz en sentido mayúsculo, porque sus días serán alegres compartidos en la convivencia de otros que también le prodigan amor a través de acciones, palabras, pensamientos y

---

210 Ibid., 1169a 15-20. Imposible no referir a las palabras de Jesús, pronunciadas tres siglos más tarde: *"Nadie puede tener amor más grande que dar la vida por sus amigos".* S. Juan, 15, 3.

sentimientos[211]; en los días tristes tendrá quien se duela con él, quien le tienda una mano en la necesidad o un oído en las penas; en conclusión, el hombre feliz es quien tiene amigos compartiendo con ellos su amor, quien ve lo luminoso que es un ser humano, lo bueno que es, lo bueno que puede ser y quiere, con todas las energías de su ser, hacerlo brillar aún más en perfección. Este hombre existe en un amor que ya no es suyo, sino que es de otro, porque ya no existe para sí mismo, sino que existe *en* su amigo.

---

211 Cfr. 1170b 9-10.